أيمن الياسيني

الدين والدولة في المملكة العربية السعودية





الدين والدولة

في

المملكة العربية السعودية

الدّيـن وَالدولـَة
في المملكَة العَرَبيّة السّعوديّة

طبعة ثانية، ١٩٩٠

DAR AL SAQI, 26 Westbourne Grove-London W2 5RH.

الدكتور أيمن الياسيني

الدين والدولة في المملكة العربية السعودية

نقله إلى العربية

الدكتور كمال اليازجي



إهـداء المؤلف

الى والديّ صبحي ووفيقه
تقديراً لحبهما واقراراً بفضلهما

المؤلف:

الدكتور أيمن الياسيني، يشغل حالياً مركز مدير تطوير المشاريع في المكتب الكندي للتربية الدولية. وكان سابقاً عضواً في عمدة العلم السياسي في مركز الدراسات الانمائية في جامعة ماكغيل، ومحاضراً زائراً في دائرة العلوم السياسية في هذه الجامعة. وبين منشوراته الأخيرة: **الدين والسياسة الخارجية في العربية السعودية (١٩٨٣)**.

المترجم:

الدكتور كمال اليازجي، استاذ شرف في الجامعة الاميركية في بيروت. نال شهادة الدكتورا من جامعة شيكاغو، ودرّس الأدب العربي والفكر الاسلامي في الجامعة الاميركية نحواً من أربعين سنة. من مترجماته: **تاريخ سورية**، للدكتور فيليب حتي، **وتاريخ الفلسفة الاسلامية**، للدكتور ماجد فخري. ومن مؤلفاته: **رواد النهضة الادبية في لبنان الحديث**، وله قيد الطبع كتاب: **ابو العلاء ولزومياته**.

محتويات

تصدير

هذه الدراسة تتناول الصلة بين الدين والدولة في المملكة العربية السعودية. ذلك أن العربية السعودية تقترن بالاسلام اكثر من أية دولة أخرى في العالم الاسلامي. وبذلك فهي موطن مكة المكرّمة والمدينة المنوّرة، وقبلة المصلين والحجاج المسلمين. هذه هي الميزة الدينية التي عُرفت بها المملكة، والتي عادت فتأكدت سنة ١٧٤٥، عندما دخل الشيخ محمد بن عبد الوهاب في حلف مع آل سعود، حكام الدرعية، في اواسط نجد، وهذا الحلف باقٍ الى اليوم. الإسلام بمقتضاه دين الدولة، ومصدر الشرعية السياسية، فهو يوجه سياسات الدولة ونشاطاتها، ويصوغ مبادىء المجتمع الاخلاقية. وبناء على هذا الطابع الوهابي، تعتبر المملكة، في رأي كثيرين من المسلمين، اصولية المذهب.

ان النتائج التي انتهى اليها هذا البحث تُشير الى أن المملكة السعودية، على نزوعها الاصولي، آخذة في التحوّل الى سلطة مدنية. فالدولة قد وسعت نطاق سلطتها الشرعية لتضم مناطق عديدة كانت، قبل ذلك، رهناً بأحكام الدين وبالمؤسسات الدينية. بل أن «العلماء» أُلحقوا بادارة الدولة، فاصبحت قوانين الدولة تنظم نشاطات «العلماء». والدولة بحكم تفرّدها بالسلطة وبالموارد، واضطرارها إلى صيانة استقلالها، لا تسمح بوجود سلطة دينية مستقلة اخرى، ربما نافستها في كسب ولاء المواطنين. وعلى ذلك وسعت الدولة سلطانها ليشمل القطاع الديني، واستعانت بزعماء دينيين اضفوا على سياساتها صفة شرعية.

إن الذي اثار اهتمامي بعلاقة الدين بالدولة قراءتي لكتاب توماس برونو: **التحول السياسي في الكنيسة الكثوليكية البرازيلية**. (لندن: مطبعة جامعة كامبريدج ١٩٧٤). إن الامتنان الذي اكنّه لتوماس برونو بوصفه مرشدي الأكاديمي، ومدير دائرة الأبحاث في جامعة ماكغيل، إنما هو من النوع الذي يكاد يستحيل التعبير عنه بما يستحق، بمجرد الشكر. وأنا مدين كذلك بصورة خاصة لتشارلز أدمس، الأستاذ في معهد الدراسات الاسلامية في جامعة ماكغيل، للعون الذي أمدّني به في مختلف مراحل البحث، بالتوجيه وبالاهتمام بمشروع البحث. وأخص بالشكر أيضاً أندريه ديرليك في

الكلية الملكية العسكرية في سانت جين، في مدينة كوبك، لما علق به على المسوّدة السابقة لهذه الدراسة.

جرى البحث في موضوع هذه الدراسة في الرياض، بالعربية السعودية بين ١٩٧٩ و١٩٨٠. وعلى ذلك فأنا مدين بالشكر إلى عدد كبير من المفكرين السعوديين والمؤسسات السعودية، للعون الذي قدموه لي في بحثي. أذكر منهم أولاً زملائي في جامعة الرياض، وفي كلية العلوم الادارية. الدكاترة عمر العمودي، عبدالله القباع، وعبد القادر عبد الغفار، لتشجيعي في عملي واقتراح التعديلات في مخطط البحث، بعد قراءته وتمحيصه. وأذكر ثانياً المؤسسات التالية التي أمدَّتني بالمعلومات وشتى المساعدات: شركة أرامكو، ووزارات الاعلام والمالية والتخطيط في الحكومة السعودية، ومنظمة الشباب الاسلامي العالمي، ومديرية الافتاء، والدعوة والارشاد، ولجان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ودارة الملك عبد العزيز (مركز ابحاث).

ولقد تم تحرير هذه الدراسة بين السنتين ١٩٨٠ و١٩٨٢، وذلك في مركز الدراسات الانمائية في جامعة ماكغيل. إن التحاقي بهذا المركز منذ سنة ١٩٧٤ كباحث مشارك، وانتفاعي بتسهيلات البحث الممتازة فيه، وما أبداه لي زملائي فيه من التنشيط الفكري، جميعها تستوجب عظيم التقدير. كذلك أتقدم من المدير السابق لمركز الدراسات ولمعاونه، الدكتورين توماس س. برونو وتوماس أيزمون، بخالص الشكر على ما بذلاه لي من العون. ولمدير المركز الحالي الدكتور وورويك أرمسترونغ مني كل امتنان لاهتمامه المطرد في مشاريع دراساتي. وإلى صديقي الدكتور كفين تونتانغ، في كلية فانبير أتقدم بالشكر على مساعدتي في نشر المخطوط. ومثله إلى الدكتور بهاء ابو لَبَن، نائب رئيس دائرة الأبحاث في جامعة ألبرتا لما أدّاه من عون وأبداه من اهتمام بموضوع دراستي.

وإنني، أخيراً وليس آخراً، عظيم الامتنان إلى الأبد، للصبر والاحتمال والتفهّم، والعديد من بوادر التشجيع الذي لقيته من زوجتي كوليت وابني سامي. لقد غمرا حياتي في العربية السعودية بما لا مزيد عليه من دواعي الهناء وأسباب السعادة.

ايمن الياسيني

القسم الأوّل

الدّين والدّولة في الاسلام



مقدّمة

إن نظرية الحكم الاسلامي، في صورتها القديمة، لم تأخذ بعين الاعتبار فكرة فصل الدين عن السياسة. ولما كان الاسلام قد خلا من تنظيمات دينية كهنوتية، شبيهة بنظام الكنيسة المسيحية، فإن اختبار المسلمين التاريخي انتهى إلى تركز الحكم في ايدي سلطة زمنية. لقد كان الخليفة اميراً للمؤمنين، وفي الوقت نفسه خلفاً للنبي، إئتمِنَ على اقامة العدل، واجراء احكام الشريعة. ومع ذلك، فقد اقدم العلماء الدينيّون على تحرير انفسهم من سلطة الدولة، من اجل أن يمارسوا مقداراً من الاستقلال الذاتي. فتم لهم ذلك بنشوء عاملين: الاول، انتقال مراكز النفوذ تدريجياً إلى عناصر غير عربية. كالفرس والترك والمغول، في غضون الحكم العباسي؛ والثاني، الانحطاط العام الذي اصاب الدولة الاسلامية، بعد ذلك. فاعتباراً بهذين العاملين، عمد علماء الدين، خشية منهم على علمهم ومقامهم، إلى تنصيب انفسهم حماة للشريعة، وقيمين وحيدين على شرح محتواها.

على أن المجتمعات الاسلامية، في عهد اقرب، اضطرت إلى مواجهة وقائع جديدة. ذلك أن انهيار الامبراطورية العثمانية، على أثر الحرب العالمية الاولى، تسبب بضياع الكيان السياسي الاكبر الذي وفر لها ما يشبه الوحدة. على أن المجتمعات الاسلامية واجهت بعد ذلك، حضارة غربية متوثبة، هدّدت استمرار بقائها، مما دفع بالمسلمين إلى انشاء دول حديثة خاصة بهم حفاظاً على ذاتيتهم. وقد طرحوا في هذا السياق السؤال التالي: ما التغييرات التي ينبغي اجراؤها على الصلة، ما بين الدين والدولة، من اجل التكيّف مع الوقائع الجديدة؟ وقد اوحى الاختبار اللاحق إلى الدول الاسلامية أن الصلة الحالية بين الدين والدولة تسير وفق القضايا التالية:

١ ـ إن الدولة، باعتبار انفرادها بالسلطة، وبملكية الموارد من جهة، وحاجتها إلى الاحتفاظ بمستوى رفيع من الاستقلال الذاتي من جهة اخرى، لا تستطيع أن تسمح بوجود أية سلطة دينية مستقلة، بإمكانها أن تنازعها حق الولاء.

٢ ـ لذلك تعمد الدولة، إلى بسط سلطانها على القطاع الديني، والاستعانة بالزعماء الدينيين وبمؤسساتهم، على مواصلة العمل بسياستها.

٣ ـ تعتمد الدولة القيم الدينية في تقوية سلطتها وتأييد شرعيتها.

٤ ـ لا تتردد الدولة في كبح المنظمات الدينية إن هي تحدت سلطتها.

إن القضايا الواردة اعلاه صالحة لدراسة الصلة بين الدين والدولة في العربية السعودية. ذلك أن هذا البلد انما هو واحد من الممالك القليلة الباقية التي ما زال نظامها السياسي والاجتماعي قائماً، إلى حد بعيد، على المبادىء والشعائر التقليدية. فشرعية البيت السعودي الحاكم قائمة، في المقام الاول، على مجموعة من العوامل والفاعليات القبلية والدينية. لذلك كانت المملكة السعودية اشد اقتراناً بالاسلام من أي بلد آخر في العالم الاسلامي. وهذه المملكة تعتبر اليوم على مذهب الاصوليين، متخذة القرآن الكريم دستوراً لها، والشريعة السمحة مصدراً لقوانينها وتنظيماتها.

على أن اكتشاف النفط فيها في الثلاثينات، استتبع حدوث تغييرات في قطاعات التربية، والتمدين، والصناعة، والتوظيف. فالطبقة الرفيعة من السياسيين دأبت على الاحتفاظ بالقيم التقليدية في غمرة سعيها وراء التوسع المادي. وهذه الدراسة تتحرى السياق المعقّد الذي تم به التبدل في العلاقات التقليدية ما بين الدين والمجتمع ونظام الحكم، في الدولة السعودية الحديثة، وتتطرق من ثم، الى طرح سؤالين بشأن المستقبل هما: هل يُتَوقَّع اتساع المفارقة ما بين مهمة الدين ودور الدولة؟ ام ينشأ بينهما نمط جديد من الحياة وضرب من التنسيق المتبادل، تعمد الدولة بموجبه إلى التخفيف من سرعة التغيير المادي، وتعمل النخبة الدينية على القبول، بمقدار ما من التغيير المطلوب؟

من أجل الأغراض المتوخاة في هذا البحث يعرَّف الدين بأنه مجموعة من الافكار والنُظم، تقوم على الاعتقاد بوجود كيان فوق ـ طبيعي. وهذه الافكار والنُظم تؤثر في الافكار والنظم الشائعة في المجتمع، وتتأثر بها كذلك. ثم أن

السياسة - ممثلة في الدولة او الحكومة - هي الاخرى تتألف اساساً من افكار ونظم. فمبدأ النظام السياسي، والطرق التي يتوصل بها إلى قرارات سياسية، والسياق المتّبع في اجراء مهمات معينة، والتوقعات المتصلة بالحقوق والامتيازات، جميعها عناصر هامة حرية بالاعتبار. لكن السياسة اشد اهتماماً من الديانة بالنظم الاجتماعية التي تحدد كيفية بلوغ الاغراض المجتمعية، وتعين السلطة التي يتم ذلك برعايتها. فلجوء الحكومة إلى استخدام القوة الرادعة امر ضروري، وذلك في الدرجة الاولى، لأن المكافآت المتوفرة لديها، والتي يسعى الناس، افراداً وجماعات، للحصول عليها قليلة ومحدودة.واذن فبالامكان وصف الدولة او السياسة بأنها مجموعة من النظم والمؤسسات تعيّن السلطة الرادعة العليا، وتحدد الطريقة التي تمارس بها هذه القوة وهذه السلطة.



الاسلام: تعارض بين الرؤيا والواقع

إن النظريات السياسية الاسلامية التقليدية قائمة على اساس أن مهمة الحكومة في الاسلام هي حفظ الشريعة وتنفيذ احكامها. ويذهب التقليديون المحافظون إلى أن الله وحده هو الحاكم ومصدر كل سلطة. وبناء عليه فالاسلام لا يتسع لمعرفة أي فصل ما بين الدين والدولة. فافراد الأمة الاسلامية هم عبيد الله، وشرائع الأمة إلهية؛ ملكها هو ملك الله، وجندها جند الله، واعداؤها اعداء الله[1]. ثم أنه حفاظاً على الشريعة، وحرصاً على تطبيقها، يقتضي وجود حاكم زمني، «منصبه... جزء من خطة مرسومة للجنس البشري»[2]. وبما أن الأمة الاسلامية تتخطى جميع الحدود الثقافية والسياسية، ولما كانت مميزة عن جماعة الكافرين ومعارضة لهم بصورةٍ مباشرة، كان من الواجب وجود حاكم واحد على رأس الأمة، وكانت اطاعته واجباً دينياً.

إن وفاة النبي محمد ﷺ سنة ٦٣٢ م، دون اتفاق سابق على من يخلفه، واجه الامة بثلاث ازمات اثرت تأثيراً عميقاً في التصورات التقليدية للعلاقة بين الدين والدولة. فوقع اولاً النزاع بين المهاجرين والانصار، لأن كلاً منهما اصرّ على حقه في تسمية خلفٍ لمحمد من بين جماعته[3]. وجاء ثانياً ارتداد بعض زعماء القبائل عن ولائه لمحمد على اعتبار أن الولاء انتهى بموته. واكد بالتالي على واقع استقلاله. وحدث ثالثاً شقاق بين علي، ابن عم محمد وصهره، ومعاوية والي سوريّة، انتهى بمقتل علي سنة ٦٦١م وصدّع نهائيا وحدة الأمة الاسلامية. ثم أن الانقسامات التي تلت اثرت بصورة مباشرة في مفهوم الحاكم وادارة الدولة. وظهر على الأثر عدد من النظريات السياسية قامت جميعها على اساس أن الغرض من الحكومة حفظ الشريعة وتطبيق مبادئها. ولكنها تباينت بشأن تسمية الخليفة، وتعيين طريقة اختياره[4]. هذه النظريات تركزت على الحاكم وصلته بالمجتمع، واستخدمت الدين والشعارات الدينية لدعم موقف الحاكم. ودونت بقصد تأييد

احد الحكام أو تسفيه حاكم آخر. إن الغرض من هذا الفصل تفحص التفاعل ما بين الصورة المثالية للحكومة الاسلامية وواقع الحكم. ثم ربط نتائج هذا التفاعل بتطور نظام الحكم في العالم العربي الحديث.

الوضع التاريخي:
قوام السياسة الاسلامية والنزاع على السلطة.

الدولة النبوية

إن هجرة محمد الى يثرب (المدينة المنوّرة)، في السنة ٦٢٢م، تسجل بدء الدولة الاسلامية الاولى[٥]. وقد كان لهذه الدولة صفة مزدوجة: فكانت، من الوجهة الاولى، مجتمعاً دينياً، باعتبار قبول افراده لنبوة محمد، وخضوعهم للاسلام؛ ومن الوجهة الثانية، مجتمعاً سياسياً يرئسه محمد، رجل الدولة. ولقد فرّق محمد، في تدبير شؤون الأمة، بين مهماته الدينية والمهمات الاخرى الزمنية، فكان القرار بشأن جميع الامور الدينية يعود اليه وحده، يجري فيه بحسب الوحي الذي يتلقاه من الله. اما الامور الزمنية، فقد كان يعالجها بحكم مهمته كرئيس زمنيّ للأمة. وهذا الطابع المزدوج لحكم محمد مرده إلى الحديث الشريف «كل ما يتعلق بدينك احضره إليَّ، أما شؤونك الزمنية فلعلك ادرى بها[٦]». وعملاً بهذا المبدأ، عالج محمد بعض الامور المدنية بالشورى مع صحابته. وكان قرار الاكثرية هو الذي يعمل به محمد حتى ولو كان معارضاً لما يراه هو. ولقد اكد ابو هُرَيْرَة ـ وهو صحابيّ مقرب من محمد، وعالم ثقة في الحديث ـ هذا الرأي بقوله، في نطاق معالجة الامور المدنية: ـ لم يُقدِم احد على مشاورة اصحابه بمقدار ما فعل النبي.

الخلافة من حيث هي نظام انتخابي

بوفاة محمد سنة ٦٢٢م اكتملت رسالته النبوية. وترك لخلفه دولة موحدة ذات نزوع شديد نحو التوسع. وقد دعت الحاجة إلى نائب او خلف يقود الامة من بعده. ومع تكتل الأمة في وحدة ظاهرية، فقد برز فيها فريقان مختلفان من حيث الخلفية الفكرية والاجتماعية هما: المهاجرون والانصار، وكان كل من هذين الفريقين يطمح إلى قيادة الأمة، لكن الاتفاق تم بعد نقاش طويل ومشاورات كثيرة، على تولية ابي بكر، من جماعة المهاجرين. واعلن كبار

الصحابة ابا بكر «خليفة لرسول الله». وفي ما عدا العلاقة المباشرة بالله، فقد كانت للخليفة السلطة والمهمة نفسها التي كانت لمحمد. فقد قام بمهمة الامام، وكان رمز الوحدة الاسلامية. وبوصفه رئيساً للدولة، كان «امير المؤمنين»، وكان عليه أن يتحمّل مسؤولية جميع المهمات المتصلة بشؤون الامة، داخلياً وخارجياً. وكان مسؤولاً كذلك عن صيانة مبادىء الشريعة، وتطبيقها بما يخدم مصلحة الأمة ويزيد في ازدهارها المادي. وترتب عليه الدفاع عن ديار الاسلام، والعمل على توسيع رقعتها، وتحمل اعباء الدولة الادارية بجميع وجوهها. كل ذلك وفقاً لمقتضيات الشريعة[٧].

وعندما تسلم ابو بكر منصبه هذا، اعلن المبادىء التي ستهتدي حكومته بهديها، في خطبة قال فيها:

> «ايها الناس، لقد وليت عليكم ولست بخير منكم، فإن أحسنت فاعينوني، وإن صدفت فقوّموني، الصدق امانة والكذب خيانة، والضعيف فيكم قوي عندي حتى آخذ له حقه، والقوي فيكم ضعيف عندي حتى آخذَ الحق منه، ان شاء الله.
>
> لا يدع أحدٌ منكم الجهاد، فإنه لا يدعه قوم الاّ ضربهم الله بالذلّ. اطيعوني ما اطعتُ الله ورسولَه، فاذا عصيتُ الله فلا طاعة لي عليكم»[٨].

ولقد اشتملت خطبة ابي بكر على مبدأ هام من مبادىء الحكومة الاسلامية، قُدر له أن يطبع الفكر السياسي الاسلامي، حتى ما بعد قيام نظام ولاية الحكم فعلاً على اساس وراثي صرف ومواصلة العمل به بوسائل القوة والقهر. وهذا المبدأ ينص على أن الأمة تدين بالطاعة للحاكم ما حرص الحاكم على اقامة الشريعة. فإذا هو خالف الشريعة، او تغاضى عن مبادئها، فللامة أن ترفضه.

ولقد سمى ابو بكر، قبل وفاته سنة ٦٣٤م، عمر بن الخطاب خلفاً له. فسارع كبار الامة اولاً الى تأييد هذا الاختيار، ثم تَلَتْهُم في ذلك الامة جمعاء. ولقد اظهر الخليفة عمر (٦٣٤-٦٤٤)، في تدبير شؤون الامة، مقدرة فائقة. وذلك في تطبيق احكام الشريعة على اوضاع استجدّت بحكم انتشار الاسلام. فقد دعا ولاته الى اقامة مقرراتهم القانونية، على القرآن والسنة (افعال محمد واقواله)، وعلى العقل، فأوصاهم قائلا: «لا ترددوا في تغيير قرار ما، متى بدا لكم انه ينافي العدالة. فذلك خير من الاستمرار في الخطأ. إهتدوا بالعقل».[٩] أما

قراره بشأن اجراء ولاية العهد، فقد عمد الى تسمية هيئة انتخابية مؤلفة من ستة اعضاء بارزين من افراد الامة، وفوّض اليهم واجب اختيار الخلف من بينهم.

بوادر الشقاق الحزبي
ونشوء الحكم الوراثي

على اثر وفاة عمر انتخب عثمان خلفاً له. ولقد كان تقياً وصانع خير، لكنه كان ضعيفاً ومتردداً، فطمع به اقرباؤه. وادى الفساد الذي استشرى بين اتباعه وولاته إلى نقمة متزايدة على حكمه. وفي غضون سنة ٦٥٥ حضر إلى المدينة المنورة، عاصمة الراشدين، بعثة من مصر، وطالبت عثمان بالتخلي عن الخلافة. لكنه ابى التنازل مدعياً، لاول مرة في التاريخ الاسلامي، بما قد يشبه الحكم بالحق الالهي: قائلاً لخصومه: «لن اخلع ابداً البردة التي البسني اياها الله».[١٠] واخيراً قتل، وبموته انفصمت نهائياً الرابطة الدينية التي كانت قد ضمت الامة الاسلامية.[١١]

وعلى اثر هذه الكارثة، بُويع عليٌّ بالخلافة لكن معاوية، وعائشة زوجة محمد، رفضا تأييده بالبيعة. وتبع ذلك صدام اهليّ دام، انتهى بانتصار معاوية واستقلال السلالة الاموية بالحكم[١٢]. وبتسلم الامويينّ للسلطة (٦٦١-٧٥٠) تحولت الخلافة الى ملكية زمنية، لكنّ حكمها انتهى سنة ٧٥٠ باستيلاء العباسيين على السلطة. ومع أن الحضارة الاسلامية بلغت في العهد العباسي قمة الازدهار، بحيث اعتبر عهدها (٧٥٠ - ١٢٥٨) «عصر الاسلام الذهبي»، فإن الامبراطورية الاسلامية بالذات تجزأت، واجتاحت ميدانها السياسي عناصر غير عربية. ومع أن الديار الاسلامية برمتها كانت يوماً تخضع فعلياً لحكم خليفة واحد، اصبحت الاقاليم الآن خاضعة لحكام مستقلين، يحكمونها في الغالب، بحق الوراثة[١٣]. يشهد على ذلك أنه في السنة ٧٥٦ انشأ الامير الاموي عبد الرحمن دولة في اسبانيا الاسلامية، متحدياً الخليفة العباسي في بغداد. وبعد هذا الحدث في اسبانيا، برزت الى الوجود، ما بين اواخر القرن الثامن واوائل العاشر، سلالات حاكمة مستقلة اخرى، في مراكش وتونس وشرقي ايران ومصر وسورية، وحتى في بعض نواحي العراق، حيث كان الخلفاء العباسيون قد اسسوا عاصمتهم بغداد. ومن أجل تسوية اوضاع هؤلاء الحكام الاقوياء، في مناطقهم المستقلة، والحفاظ على مظهر الوحدة، نشأ عرف اقرّ بموجبه حكّام الاقاليم للخليفة بسيادة اسمية، بوصفه رئيس الأمة الاسلامية، فاصدر الخليفة

بدوره وثيقة تعيين تكسب حكمهم صفة شرعية[١٤]. ثم أن انحلال النظام السياسي زاد سوءاً بظهور حدث آخر هو أن ديار الاسلام، مع انها كانت عبر التاريخ قد خضعت لسلطة خليفة واحد، فقد ظهر، ابتداء من السنة ٩٢٩ ولفترة ما، ثلاثة من الخلفاء: احدهم اموي في اسبانيا الاسلامية، والثاني فاطمي في مصر، والثالث عباسي في بغداد.

وفي غضون العهد العباسي، تسربت الى البلاط بعض المراسم الفارسية - البيزنطية، والاجراءات الادارية، بتأثيرغيرالعرب، من كبار رجال الادارة. فقد احيط مركز الخلافة بهالة من التعظيم والتمجيد، توصلوا اليه بشرح بعض الآيات القرآنية شرحاً خبيثاً وزائفاً. مثالاً على ذلك الآية القرآنية التي يخاطب بها الله ملائكته وهي: «اذ قال ربك للملائكة اني جاعلٌ في الارض خليفة» (٢ : ٣٠) يريد به آدم. بل أن بعضهم حاول رفع مكانة الحاكم فوق مقامات الملائكة والانبياء[١٥].

وفي العهد العباسي ظهر كذلك إلى الوجود سلك «العلماء». فالاسلام كما بشّر به محمد، لم يتضمن سلكاً كهنوتياً. فكان الخلفاء يخلفون محمدا على انهم قيمون على الأمة، لا كمتصرفين بالسلطة الدينية. ومع ذلك فقد نشأت تباعاً هيئة من الرجال اختصت بالمهام الدينية. ولقد كانوا في الغالب من قرّاء القرآن ورواة الحديث. وظهر على الأثر عدد من المذاهب الفقهية لكل منها تفسيره الخاص لمبادىء الشريعة. وبانتشار الاسلام في العهدين الاموي والعباسي، زادت الحاجة إلى علماء وقضاة لتطبيق الشريعة[١٦] وقد كتب وليم مونتغوميري ووط عن نشوء سلك العلماء يقول:

«إذا وجب اختيار القضاة من رجال تمرّسوا في المذاهب الشرعية المختلفة، تعيّن أن يتم هذا التمرس على نحو رسمي. ونحن لا ندري كيف جرى ذلك، إلا أن بعض الرجال تميّزوا بثقة في فرع او اكثر من فروع الاختصاص الناشئة في علوم الدين. فالذين منهم تدربوا جيداً على يد اساتذة موثوق بهم، يجوز القول انهم قد انخرطوا في سلك «العلماء»، ومنهم جرى اختيار القضاة، وامثالهم من كبار الموظفين. وهذا الفريق من «العلماء» يؤلف الهيئة الدينية التي تدَّعي لنفسها وحدها (باقرار كبار اعضائها ممن احرزوا ثقة العموم) القدرة على اجراء تطبيق الشريعة في قضايا معينة[١٧].»

ومع أن «العلماء» هؤلاء ادعوا الانفراد بحق تفسير موجبات الشريعة، فإنهم عندما اصبحوا من موظفي الادارة في الدولة، فقدوا حرية التصرف التي طالما تطلعوا

اليها. أما الدولة، فمن حيث صلتها بالعلماء، اقرّت بسلطة الشريعة العليا، وتفادت الخوض الصريح في معارضة مبادئها، وشاورت احياناً «كبار العلماء»، ورفعتهم الى مناصب مسؤولة. أما «العلماء»، فقد آثروا من جهتهم، الامتناع عن التورط في الحياة السياسية، وعندما وافقوا على الاستخدام، كان ذلك بعد كثير من الممانعة. وتمنع «العلماء» عن خدمة الدولة يعود، في الدرجة الاولى، الى رأيهم في أن الدولة ظالمة. فقد اشار الغزالي إلى أن دخل الدولة قد جبي بالظلم والاغتصاب. وعليه فمَنْ تقبّل وظيفة مأجورة لدى الدولة غدا شريكاً في الظلم، وبالتالي آثماً[١٨]. والواقع أن كثيرين من العلماء خدموا السلطة السياسية، إلاّ أن هيئة «العلماء» ترى بصورة عامة أن الدولة «ملوثة» وينبغي تجنب عدواها.

انحلال حكم الخلافة وظهور السلطنة

كان باستطاعة الخليفة واعوانه أن يعملوا مبدئياً في حدود الشريعة، لا غير، كما يفسرها «العلماء». أما عملياً، فقد كان «العلماء» عاجزين عن تحدي سوء استخدام السلطة. وفضلاً عن ذلك، فإن مقام الخليفة، الذي كان تقليدياً قوياً ومهيباً، تقلص بدءاً من سنة ٩٣٥، وانحصر في إمامة المصلين، والتصديق على سلطة الحكام الفعليين في اقطار الامبراطورية العباسية. ففي سنة ٩٤٦، على سبيل المثال، اتخذ البويهيون من شيعة فارس، حكام بغداد الفعليين الجدد، لقب «امير الامراء»، الذي غدا لقباً للسلطة العليا، مميزاً عن الخليفة العباسي، واسمى منه بحكم الواقع. ثم أن اصحاب السلطة الفعلية المستقلة، ابطلوا لقب «سلطان»، ليظهروا أن تعيينهم لم يتم بقرار من سلطة عليا[١٩]. ولدى استيلاء السلاجقة على السلطة في القرن الحادي عشر، تَمّ رسميّاً تقسيم السلطة بين الخليفة، باعتباره رئيساً دينياً على الامة، والسلطان بوصفه حاكماً مسؤولاً عن الحكومة. وغدا السلطان صاحب الحق في اختيار الخليفة وتعيينه، ومن بعد يتقدم السلطان فيقسم يمين الولاء للخليفة، بوصفه رئيس الامة. إلاّ أن السلطان هو الذي تولى الحكم، والخليفة هو الذي وسم هذا الحكم بالسمة القانونية. وبكلام آخر فإن الخليفة ملك ولم يحكم، في حين أن السلطان ملك وحكم[٢٠]. هذه السلطة المزدوجة، ما بين السلطان والخليفة، انتهى امرها سنة ١٢٥٨، عندما اجتاح المغول العراق، واعدموا الخليفة العباسي، وابطلوا منصب الخلافة.

وابتداء من الاجتياح المغولي فما بعد، حكم السلاطين منفردين كاسياد غير

منازعين في دولهم. وعمد مماليك مصر، في الوقت نفسه، إلى تنصيب «خلفاء ظل» لهم، قبل أن ينتحل العديد من الحكام المسلمين، بزمن طويل، لقب خليفة من بين القاب كثيرة. ولم يقدم الخلفاء العثمانيون على المطالبة بولاء المسلمين لهم حتى القرن التاسع عشر، وذلك لفترة قصيرة. وعند انحلال الحكم العثماني، لم يلبث منصب الخلافة أن الغي. ففي شهر تشرين الثاني سنة ١٩٢٢ خلع المجلس الوطني الاعلى في انقرة محمداً السادس وابطل بعد ذلك بسنتين منصب الخلافة.

الوضع «الايديولوجي»:
الفكر الاسلامي في ردته على الحزبية السياسية

تحركات معارضة للأُصُولية الاسلامية.

إن الفروق في داخل الامة الاسلامية، التي كانت قد نشأت في ولاية عثمان، اتخذت طابعاً فقهياً وسياسياً مميزاً عند تسلم علي مقاليد الحكم. فقد ادَّى ذلك إلى نشوب فتنة اهلية، وظهور عدد من الفرق الدينية والمذاهب الفكرية، لم تقتصر على معالجة القضايا الفقهية، لكنها خاضت كذلك في مسائل تتصل بطبيعة الدولة الاسلامية وبسلطة الخلافة وصفتها الشرعية. ففي احد الطرفين الشيعة، وهم حزب علي، اعتقدوا أن ذرية محمد المتحدّرة من زواج علي من فاطمة، هم الورثة الشرعيون الوحيدون للخلافة. والشيعة ينسبون إلى الأئمة الوراثيين، فضلاً عن ولاية العهد بالحق الالهي، القدرة التي ينفردون بها في تفسير الشريعة تفسيراً صحيحاً، ما داموا بحكم الطبع معصومين عن الخطأ. وبكلام آخر، فإن نظرية الحكم لدى الشيعة تحصر حاجة الأمة إلى استمرار الارشاد الالهي عن طريق متابعة الرسالة النبوية، في سلسلة من الأئمة الملهمين وذلك في مقابل رأي الفريق السني الاصولي الذي ادعى الانفراد بحق تعيين الخليفة في الأمة.

أما في الطرف الآخر، فإن الخوارج المتزمتين قد ذهبوا إلى أن للامة وحدها حق الحكم في قدرة الامام على أن يشغل هذا المنصب. وهذا الفريق يجزم بأن كل مؤمن، حتى لو كان «عبداً اسود»، بإمكانه أن يصبح خليفة، ما دام خالياً من كل عيب اخلاقي وديني. وهم يلحون على أن ليس من قبيلة، او جنس من

البشر، يتمتع بميزة موروثة دون سواه. وقد قاوموا بنوع خاص، ادعاء القرشيين بحقهم الموروث في الخلافة.

إن العقائد المذهبية، والوسائل التي اعتمدها الخوارج في تحقيق اهدافهم، عزلتهم عن سواد المسلمين. فهم بلجوئهم إلى العنف، واحتفاظهم لانفسهم وحدهم بحق تفسير الشريعة، وتشكيكهم في عقائد جميع الذين يخالفونهم، تحولوا من فريق الى اقلية متطرفة منعزلة عن سائر الامة الاسلامية. ومع أن شعارهم كان: «لا حكم الاّ لله» فقد عمدوا بالواقع الى اصدار الاحكام على اخوانهم المسلمين. وتعصبهم هذا آل بهم آخر الامر الى الانقراض كحركة سياسية.

ثم أن تطرف الشيعة والخوارج، ولجوءهم تكراراً إلى العنف، حمل جمهور الامة الاسلامية على اتخاذ مواقف معارضة، ليس لاعمالهم العسكرية فحسب، بل لافكارهم كذلك. وتمادي الخوارج في تطرفهم ساعد، بصورة خاصة، على تثبيت النظام نفسه الذي ثاروا عليه. وكانوا بذلك وسيلة في صياغة نظرية الحكم الرئاسي، الذي دعا اليه قضاة السّنة في القرن العاشر والحادي عشر.

كانت الردة الاولى لمثالية الخوارج التعصبية، العمل على تقوية مذهب سابق دعت اليه جماعة من المسلمين عرفت بالمرجئة. فقد فرقت هذه الجماعة ما بين الدين كعقيدة، والدين كأعمال. فالمؤمن عندها يبقى فرداً من الامة، حتى ولو تهاون بواجباته الدينية، أو ارتكب منكراً. فليس من واجب الامة، في اعتقاد المرجئة، أن تقرر ما إذا كان المخطىء من اهل الجحيم ام لا؛ فتخرجه بالتالي من الامة إذا كان. فمثل هذا القرار من حق الله وحده يصدره يوم الحساب. وعملاً بذلك ابت هذه الجماعة أن ترى في تجاوز الخلفاء الامويين للشريعة سبباً يبرر حرمانهم من الولاء الذي يحق لهم، وهم بواقع الامر القادة السياسيون في الاسلام. فعثمان وعلي، بل حتى معاوية، كانوا جميعاً خدام الله، والله وحده يقضي بشأنهم.

المعتزلة والأشاعرة

عبر مواقف الشيعة والخوارج والمرجئة، ظهر فريقان كبيران شغلت المنافسة الدينية السياسية بينهما عالم الاسلام في العصر الوسيط. الاول منهما: شيوخ المعتزلة، وقد جزموا بأن من ارتكب كبيرة خرج من الأمة، لكنه لا يصبح في عداد الكفار، بل يحل في منزلة وسطى بين الايمان والكفر. والفريق الثاني:

الأشاعرة، وقد سعوا في التوفيق بين المثال الديني والواقع السياسي في مهام الخلافة. ففيما اكد الشيعة على طبيعة الوراثة في الامامة، ذهبت المعتزلة إلى أن للأمة أن تختار للخلافة أي شخص مؤهل لها اخلاقياً، حتى ولو لم يكن قرشيا. وخلافاً لموقف المرجئة الذي يرفض مبدأ العصيان ضد الحكام الظالمين، فإن المعتزلة ترى أنه من واجب افراد الأمة الثورة على الخليفة الظالم، بعد التثبُّت من احراز الانتصار. وفيما يرى الأشاعرة أن الخلافة ضرورة وواجب ديني، يلحظ المعتزلة أن للخلافة اساساً عقلانيا. فقد ذكر بعض المؤلفين من شيوخ المعتزلة أن تطبيق الشريعة هو المبرر الوحيد لوجود الخلافة. فإذا راعى جميع الناس احكام الشريعة، اصبحت الخلافة، في رأي علماء المعتزلة، غير ضرورية. أما في رأي الأشاعرة فالخلافة تفرض الطاعة لمجرد انها من وحي الهي.

ومع تشديد المعتزلة على عنصر العقلانية وحرية الارادة، فقد تحولت هذه الحركة الى اداة ضغط وقهر. ففي عهد الخليفة العباسي المأمون (٨١٣-٨٣٣) غدا مذهب المعتزلة دين الدولة الرسمي. اذ اصدر المأمون سنة ٨٢٧ بياناً تبنى بموجبه عقيدة المعتزلة في «خلق القرآن»، معارضاً بذلك الرأي التقليدي القائل بأنه نسخة مطابقة لاصل سماوي. وبعد ست سنوات، اصدر مرسوماً فرض فيه على القضاة اجتياز امتحان في هذه العقيدة. وقد انشىء ديوان تفتيش لمحاكمة وتجريم من انكروا «خلق القرآن»، فكانت بذلك «المحنة» في الاسلام. وتبعاً لذلك، عمد كثيرون من «العلماء» إلى التخلي عن خدمة الدولة، واخذوا من ثم يفرّقون بوضوح ما بين القطاع الديني والقطاع السياسي. ومن الواضح أن مبادىء المعتزلة كانت شائعة ما بين موظفي البلاط العباسي المعاصر، لكن نهايتها جاءت سنة ٨٤٨، عندما جردها الخليفة العباسي المتوكل من دعم البلاط.

محاولة التوفيق بين المثالية والواقع

ولقد تلا انحلال المعتزلة رسوخ تعاليم الاشعرية التقليدية، فاعتبرت على الاثر مذهب الخلافة السني. ولقد كانت جماعة السنة آخر الفئات الاسلامية التي اطلقت تصوراً سياسياً مفصلاً، جاء وكأنه دفاع عن تاريخ مقام الخلافة. ولقد اشتمل تصورهم هذا على مزيج من مبادىء نظرية عامة مستمدّة من الشريعة، وتدابير مستخلصة من اختبار المسلمين التاريخي[٢١].

إن الاساس «الايديولوجي» الذي تقوم عليه هذه النظرية هو سيادة الشريعة وعصمة الاجماع. فصيانة الشريعة وتطبيقها تستلزم خليفة تعيّنه الأمة قياماً بواجب ديني، وتقدم له الطاعة. فإذا انتهك الخليفة اوامر الشريعة وجب خلعه. هكذا كان المثال والمبدأ، لكن الخلافة غدت وراثية، وانحرف الحكام عن الشرع الالهي، وتمزقت ديار الاسلام. ورداً على اتهامات الفرق الاخرى، وفي محاولة مكشوفة لتثبيت المذهب السني، وصون وحدة الامة، عمد «العلماء» إلى تسويغ سياسات الحكومات القائمة. فقد اتفقوا على «أن الخلافة تتم بالانتخاب، ولكنهم اجازوا للخليفة الراهن ان يسمي خلفه العتيد. والخليفة عندهم هو وحده صاحب السلطة العليا على جميع المسلمين. ومع ذلك فإن الوزراء والولاة قد يستولون على الحكم بالقوة»[٢٢]. ومع اتساع الشقة بين المثالي والواقع، استمر «العلماء» في تسويغ سياسات الحكومات القائمة، حتى غلب على كتاباتهم المبدأ القائل: «الظلم خير من الفوضى»[٢٣].

الماوردي والغزالي

للماوردي (ت ١٠٥٨) في كتابه: الاحكام السلطانية، تسويغ عقلاني للمباينة ما بين المبدأ النظري والممارسة العملية، اعتبره علماء السنة عرضاً اصولياً للحكومة الاسلامية. فقد وُضِعَ هذا الكتاب لدعم مقام الخلفاء العباسيين في بغداد (القادر بالله - ت. ١٠٣١ - ومن خلفه) في معارضتهم لحكم البويهيين. وعلى ذلك، فإن حججه تقوم على مجموع مؤتلف من التقليد الاسلامي والواقع السياسي. فالماوردي يذهب إلى أن مهمة الخلافة ونظمها انما هي من مقتضيات الشريعة الضرورية، وليست امراً عقلانياً فحسب. فمن واجبات الامة الحتمية تعيين إمام. وهذا التعيين يجوز أن يتقدم به شخص واحد، او تتفق عليه هيئة انتخابية يتميز افرادها بمؤهلات معينة.

كذلك الخليفة نفسه، ينبغي أن يفي بمتطلبات معينة: سن الرشد، نسب قرشي. كفاءة جسدية وعقلية، عدالة وشجاعة ومعرفة. ومتى انتخب لا يجوز عزله لوجود مرشح اجدر منه بالمقام. ودعماً للمقام العباسي في وجه خصومه، الحّ الماوردي على عدم شرعية وجود خليفتين يحكمان ديار الاسلام في الوقت نفسه. ولقد اوضح الماوردي، تبريراً للحكم العباسي الوراثي، أن تولّي الخلافة بحكم تسمية الخليفة السابق امر شرعي، شرط أن يوافق المسمّى على

هذه التسمية. فإذا لم يعين الخليفة خلفاً له، فله أن يحصر اختيار الناخبين بعد وفاته في اشخاص معينين، ويسمي الهيئة الانتخابية.

وعلى الخليفة، بعد انتخابه، أن يقوم بمهام معينة دينية، وقانونية وعسكرية. وفي نطاق ادارة شؤون الأمة، له أن يحيل السلطة الى من ينوب عنه من حكّام وموظفين. وعلى هؤلاء أن يعملوا وفق مبادىء الشريعة. فإذا عمد حاكم الى اغتصاب السلطة ـ كما جرى بشأن اكثر الحكومات في زمن الماوردي ـ لكنه اقام احكام الشريعة بالقول والفعل، فعلى الخليفة أن يقرّه في منصبه. ففي ما اورد الماوردي «أن الضرورات تبيح المحظورات التي لا سبيل الى منعها»[٢٤].

وجرياً على المبادىء العامة التي وضعها الماوردي، ذكر الغزالي (ت ١١١١)، باعتبار الجو السياسي في ذلك العصر أن رجل القانون مضطر إلى الاعتراف بالسلطة القائمة، ما دام البديل هو الفوضى وتعطيل الحياة الاجتماعية لغياب السلطة الصالحة. فقد كتب يقول ما مؤدّاه:

> اسألكم: أيٌّ اسوأ. الاعلان عن شغور الامامة في ايامنا، بداعي فقدان المؤهلات المطلوبة... وعليه الاعلان بأن القضاة مجردون من سلطتهم، وان جميع الولايات غير شرعية، وان عقد اي زواج لا يمكن أن يتم شرعاً، وان جميع الاحكام النافذة في جميع اقطار العالم (الاسلامي) باطلة وساقطة. وان الناس يعيشون في حالة من القهر؟ او أن نقول أن الامامة قائمة شرعاً وعليه فجميع الامور الاجرائية والاحكام القضائية قانونية،، باعتبار الاحوال الحاضرة، وحاجات هذه الازمنة؟[٢٥].

فالغزالي يعترف في ما كتب، بان سلطة الامر الواقع تابعة للسلطان الذي له، بعد موافقة «العلماء»، أن يعين الخليفة. وشرعية حكومة السلطان، على كل حال، تتوقف على قسم يمين ولائه للخليفة، وتعيين الخليفة له. ولئن كان هذا التخريج مقنعاً في اعتبار الغزالي وعلماء آخرين، فإن الخلافة فقدت حتى السلطة العرفية، واصبح الحكم بالاغتصاب هو النهج المتبع، حتى قدوم الحكم الاوروبي وانهيار المجتمع التقليدي. وتبعاً لاستمرار التباين بين المثالي والواقع، واصل علماء المسلمين البحث عن الحلول.

حركات الاصلاح الاسلامية ونشوء الميول المدنية.

إن التحركات الاسلامية التي استهدفت اصلاح المجتمع قد اعتمدت

احدى خطتين: الاولى استلهام الاصول الاسلامية التقليدية؛ والثانية، التوفيق بين العقائد الاسلامية والمفاهيم الحديثة[٢٦]. ولقد ظهرت واحدة من اقدم هذه التحركات في الجزيرة العربية، في غضون القرن الثامن عشر، وذلك في كتابات الشيخ محمد بن عبد الوهاب ونشاطاته. وجاء على اثرها تحرك آخر هو الحركة السنوسية. ظهرت في شمالي افريقيا، في اوائل القرن التاسع عشر، وتجلت في نشوء مجتمعات متعاونة، تعيش وفق مقتضيات اسلامية. ومع أن التحرك السنوسي اختلف عن المذهب الوهابي في محتواه ونهجه جميعاً، فقد اعتبر تحركهما التأهيلي اصلاحياً اصولياً وفّر مستنداً صالحاً لجيل احدث من المصلحين، عاد فأكّد للقرآن الكريم والحديث الشريف سلطة عليا.

وخلافاً لمؤسّسي الوهابية ومنشىء السنوسية الذين استرشدوا كليّاً بالتقليد الاسلامي، فإن سواهم من المصلحين المسلمين تأثروا بالغرب، وتجلى هذا التأثر في محرراتهم. فالشيخ رفاعه رافع الطهطاوي (١٨٠١ـ١٨٧٨) مثلاً، ابدى اعجاباً شديداً بانظمة الحكم الأوروبية وكان قد قام باسفار بعيدة في الخارج، وعمل على تعميم الافكار والتقنيات الاوروبية في مصر[٢٧].

وبالاضافة إلى عدد من الكتب التي الفها الطهطاوي بنفسه، فقد ترجم بمساعدة طلابه، نحواً من مئتين من الكتب والكراريس، نشرتها المطبعة العربية الاولى التي انشئت سنة ١٨٢٢ في ضاحية القاهرة[٢٨]. وقد بسط الطهطاوي في ما كتب اعتقاده بأن الحاكم ينبغي أن تكون له سلطة واسعة، لكنّ واجبه أن يتصرف بمقتضى احكام الشريعة، ومصلحة الجمهور. وذهب إلى أن الرعية من جانبها، مدينة بالولاء للحاكم، تبعاً لطاعتهم المفروضة لله والنبي[٢٩]. اما دور «العلماء» في الدولة الاسلامية، فالطهطاوي يلحّ على أن يكون دوراً مجدداً يعمل في تكييف الشريعة لتلائم الظروف المستجدّة. ولقد نبه إلى المشابهة ما بين مبادىء الشريعة والناموس الطبيعي الذي تقوم على اساسه اصول التشريعات الاوروبية الحديثة، وهذه المماثلة مكنته من الحكم بشرعية الرجوع الى نظم قانونية اخرى، من أجل تحديث القانون الاسلامي.

إن سعي الطهطاوي في تحديث القانون الاسلامي والمجتمع، استأنفه بعده جمال الدين الافغاني، والشيخ محمد عبده، من اعلام النصف الثاني من القرن التاسع عشر. إن محمد علي (١٨٠٥ـ١٨٤٩)، مؤسس مصر الحديثة، لم يحاول اصلاح المراكز القديمة القيّمة على التعليم الديني، بل اوجد بدلاً من ذلك،

جهازاً موازياً من المدارس أقامه على مقاييس غربية. ولمّا كان ضباط الجيش والموظفون المدنيون والحكوميون انما يعينون من خريجي هذه المدارس الجديدة، فإن المعاهد الدينية استمرت في التقهقر، وفي استلحاق العاديين من الطلاب. مما اسفر عن وجود طبقتين متمايزتين من المثقفين في مصر، تتألف الاولى من جماعة «العلماء» الذين استمدوا المعرفة من الكتب والشروح والنصوص القديمة؛ وتشكل الثانية طبقة من ارباب الثقافة الغربية الحديثة. لكنّ كلا الفريقين لم يكن مؤهلاً لشرح الاسلام من جديد في ضوء الاوضاع الحديثة. وفي هذه الفترة الحرجة ظهر الشيخ محمد عبده. فقد جزم محمد عبده أن القرآن وفر هداية مطلقة في امور العبادة، لكنه اكد كذلك أنه انما وضع مبادىء عامة، لا غير، في نطاق العلاقات البشرية. وهو كمصلح كان يؤمن بالاصلاح التدريجي وبأن استجابة الاسلام للضغوط الغربية، ثقافية كانت اوسياسية، إنما تتم بالتربية والتعليم لا بالعنف والثورة.

ففي نطاق السياسة، كتب محمد عبده، أن الامر القرآني بتقديم الطاعة للسلطة الشرعية، قد اساء الناس فهمه فظنوا ان المقصود انما هو الطاعة المطلقة لقادتهم. وفاتهم أن واجب الطاعة المفروض عليهم يوجب على الحاكم نفسه التصرف بحكم القانون، واجراء السلطة بمقتضى مصلحة الناس[٣٠]. فالاسلام، فيما يرى محمد عبده، لا يعزو الى الحاكم العصمة من الخطأ، فما هو بحاكم ثيوقراطي، ولا هو يتولى الحكم بحق الهي.

إن مؤلفات محمد عبده اثبتت لمعاصريه أنَّ تأويل الشريعة، من جميع وجوهها المتصلة بشؤون الدنيا عمل شرعي بل واجب. وكان من النتائج المباشرة لكتاباته ونشاطاته انطلاق حركة اصلاح على يد تلميذه ومدوّن سيرته، رشيد رضا، ادّت إلى الانزلاق تدريجياً نحو صلابة المذهب الوهابي. وجرياً على منهج مثال مصلحين آخرين، دعا رشيد رضا واعوانه في هذه الحركة، إلى احياء الاجتهاد كمنطلق في اتجاه تكييف الشريعة مع الاوضاع الحديثة، ونحو اعادة الخلافة الى نصابها. على أن تشبُّث الحركة بصلابتها الاصولية حالَ بينها وبين بلوغ اهدافها. وخلافاً لاراء رشيد رضا المحافظة ودعوته إلى احياء الخلافة، نشر العالم الازهري الغربي الثقافة علي عبد الرازق سنة ١٩٢٥ كتابه: «الاسلام واصول الحكم»، الذي ذكر فيه أن ليس ثمة شكل معين من الحكم يمكن أن يُسمّى اسلامياً. ورفض فيه كذلك الحاجة إلى الخلافة[٣١] وكانت اراء عبد الرازق من البعد عن الاصول بحيث عمد المجلس الاعلى في الازهر إلى محاكمته

واخراجه في النهاية من ارباب المقام الاول في التعليم الاسلامي. لقد رفض عبد الرازق الرأي المحافظ القائل بأن وجود الخلافة ضرورة حتمية، وإن واجب المسلمين أن يسموا او يختاروا خليفة. فمقام الخلافة، على ما ذكر، لا يستند إلى اساس قانوني، لا في القرآن ولا في الشريعة. واشار في كتابه كذلك إلى أن الآيات التي كثيراً ما استشهد بها على اتصاف الخلافة بقدسية دينية، لا تعني اكثر من أنه ينبغي أن يكون بين المسلمين قادة مؤتمنون على شؤون الأمة. ويضيف الى ذلك انه لم يتوصل الى اجماع على ضرورة قيام خلافة، أو اقرار بالحاجة إلى استمرارها.

وذكر عبد الرازق أنَّ اصواتاً معارضة ارتفعت حتى عند انتخاب الخليفة الاول، وأنَّ القضاة لم يتوصلوا يوماً الى اجماع في هذا الموضوع. ثم إن اراء الخوارج وبعض شيوخ المعتزلة بشأن ما يترتب على المسلمين من اطاعة الشريعة، أنَّ افراد الامة اذا لزموا العدالة في ما بينهم، لم تكن من حاجة حتى إلى حكومة تدعم هذا الموقف. والذي يتبين من شواهد التاريخ، على ما ذكر عبد الرازق أن تولي الخلافة كان دائماً يتم بالقوة بدلاً من الانتخاب او المبايعة. وحتى عندما استُحصِل رسمياً على قرار اجماعي بقيامها فإن ذلك الاجماع باطل كدليل قانوني، لأنه كان دائماً يُبْتَزُّ بالاكراه. ولقد أيّد عبد الرازق بشدة الرأي القائل بأن الاسلام دين عالمي، فهو في غنى عن سلطة عالمية تصونه وتحميه.

على أن اهم ما اشتملت عليه دراسة عبد الرازق موضوع الفصل ما بين الدين والدولة. وموقفه حيال هذا الموضوع من الوجهة الاصولية التقليدية موقف ثوري. ذلك لأنه شدد على أن الاسلام دين روحي محض، وأنَّ مهمة محمد الادارية لم تكن جزءاً اساسياً من رسالته النبوية. فالخلافة من حيث هي منظمة زمنية ليست ضرورية الوجود.

وبعد ادانة عبد الرازق بربع قرن جاء خالد محمد خالد فدعا في كتابه: «من هنا نبدأ».[٣٢] الى الفصل ما بين الدين والدولة. لكنه مع ذلك، بقي، نظير عبد الرازق، على ايمانه التقليدي بالاسلام حريصاً اشد الحرص، كما يبدو، على اساسه الروحي. والفرق بين رائدي الفصل ما بين الدين والدولة هو أن خالداً اذ يقر عبد الرازق على طرحه المدني، لا يقنع بالرد اللاهوتي الخجول، بل يحمل على «العلماء» بالذات، ويدعو إلى اقصائهم عن الحياة العامة. ففي ما قال: «ليس ثمة وسيلة اخرى، متاحة للحكومات والمجتمعات التي تحترم نفسها، الا

أن تبادر إلى اخراج هؤلاء الكهّان الماكرين من اوساطهم، بكل ما لديهم من وسائل، وتطهير الدين من جميع عناصر الفساد العالقة به»[٣٣]. . . وتابع خالد: إنه بذلك يتم الحفاظ على التمسك بالدين. إن ازالة المؤسسة الدينية ليس بالامر السهل. فقد ظفر «العلماء» بوسائل مضللة لتحصين انفسهم في المجتمع. وكان من وسائلهم الخبيثة الاشادة «بقدسية الفقر» والاعتزال باسم الدين. وزاد خالد على ذلك انهم يتغاضون عن الظلم الاجتماعي ويعتبرون بؤس الشعب والأمة من قضاء الله وقدره، الذي ينبغي احتماله بصبر وثبات، استعداداً للسعادة الابدية في العالم الآتي.

ولقد استنتج خالد، من دراسته للتاريخ الاسلامي، أن الدولة الدينية كانت اداة للقمع والاكراه عبر العصور. وادعى كذلك انها اخفقت في الحفاظ على المبادىء الاسلامية. وأن اولئك الذين يطمحون إلى احيائها انما هم المتعصبون المضللون الذين يرغبون في التنازل عن حرية الفكر والمعتقد، التي أُحْرِزت بتقديم الكثير من التضحيات. ويعتبر خالد اخيراً أن تقليص السلطة الدينية، وفصل الدين عن الدولة، شرطان ضروريان لجميع وجوه التقدم، فإنهما الضامن المطلق لبقاء الدين نفسه. فالدين مجموع من الحقائق الروحية الصحيحة بصورة شاملة ودائمة. وهي، بناء عليه، مستقلة عن الاوضاع الخاضعة للتغير والتطور. أمّا النظم السياسية، والاهداف السياسية فهي ليست ساكنة جامدة. وفوق ذلك، فإنها وإن كانت صالحة لاحد العصور فقد لا تبقى صالحة لعصر آخر[٣٤].

خلاصة

ما دام المفهوم النظري للاسلام السياسي التقليدي، هو أن الدين والدولة اعتبار واحد غير قابل للانقسام، فإن دراسة الاسلام السياسي دراسة صحيحة، لا يمكن أن تكون وافية او واقعية الاّ اذا تمت من حيث صلتها بالدين. وعلى ضوء هذا الاعتبار تناول الفصل الاول من هذه الدراسة التطور التاريخي والنظري للعلاقة القائمة بين الدين والدولة في الاسلام. ولقد كان الغرض الرئيس المطلوب، العثور على جواب للسؤال الماثل ابداً أمام الدارس وهو: ما هي الدولة الاسلامية، وما نوع الصلة القائمة بين المنحى الديني والمنحى السياسي في هذه الدولة؟ فبحسب التصور السياسي الاسلامي التقليدي، فإن

الغاية من الدولة حفظ الشريعة وتنفيذ احكامها. فالسلطة السياسية ملزمة ليس بقبول الشريعة فحسب، بل بالمحافظة عليها وبتطبيق مبادئها. هكذا كان المفهوم النظري، لكن واقع السياسة الاسلامية كان مغايراً. ففي اواخر القرن الاسلامي الاول، تصاعد التوتر ما بين الرؤيا والواقع. واصبح الحكم باغتصاب السلطة هو النهج المتبع.

هنالك عدة اسباب اساسية لاستمرار المفارقة ما بين المُثل الدينية والنهج الواقع. اولها، أنَّ الشريعة، مع أنها كانت اصلاً اداة تقدمية لتعزيز الاسلام، فإنها فقدت حيويتها تباعاً، وآلت إلى ناموس جامد قديم، وذلك لعجز «العلماء» عن تجديد القانون الديني وتكييفه مع الواقع، وأنَّ الفكر السياسي الاسلامي، مع وجود انفصال تنظيمي فعلي بين الدين والدولة، واصل الادعاء بوجود التحام تام بين المهمتين الدينية والسياسية يقوم بأدائهما جهاز وحدوي. وثانيها، أن «العلماء» انفسهم لم يتخلوا يوماً عن الادعاء بأن لهم كبير التأثير في السلطة السياسية. أمّا الحكام المدنيون من جانبهم، فقد اغضوا عن هذا الادعاء، في مقابل احراز رضا «العلماء» عن سلطتهم، وموافقتهم عليها.

ثم إن اخفاق «العلماء» في تكييف الشريعة مع الاحوال المتبدلة يتجلى في بنية نظام مؤسستهم. فكما ذكر دونالد يوجين سميث، كان الجامع بين علماء المسلمين تنظيم ديني منخفض المستوى نسبياً. وهذا التنظيم المنخفض المستوى يجعل استجابة «العلماء» للتغيير اقل تماسكاً واضعف تأثيراً مما لو كانوا اجود تنظيماً[٣٥]. وثالثها، ان بقاء الطبقة الاجتماعية الدينية مرتهن بالسلطة السياسية السائدة في المجتمع. وتبعاً لذلك، كان اعتماد «العلماء» في بقائهم على الدولة، الاّ في ظروف استثنائية. والحق أن مبرر وجود العلماء كان مرتبطاً بمهمة الدولة في تطبيق الشريعة. وبنتيجة هذه الصلة التكافلية بين العلماء والدولة، كانت مشاركة العلماء السياسية محصورة في المستوى المقبول والشرعي من النشاط السياسي.

إن انهيار الامبراطورية العثمانية، وانطلاق الاستعمار الاوروبي في ارجاء العالم الاسلامي، وما نجم عنه من تمزق في الوضع التقليدي، بدّل معالم الصلة بين الدين والدولة. ففيما كانت الحكومات في الماضي بحاجة إلى الدين لاضفاء صفة الشرعية على سلطتها، اصبحت الآن اقل اعتماداً عليها في عصر دولة الشعب، وذلك بحكم ظهور مصادر جديدة للشرعية. ومع ذلك فهذا لم يكن التغيير الوحيد. فقد اشار ستيفان همفريز الى ان انهيار المجتمع التقليدي استدعى

ثلاث استجابات هامة تجلت على اثره، في العالم العربي؛ الاولى: استجابة الاصوليين،والثانية: استجابة الدينيين المستحدثين، والثالثة استجابة المدنيين[٣٦].

فاستجابة الاصوليين لهذا التمزق في المجتمع الحديث تذهب إلى أن «التغيير ينبغي أن يخضع للقيم والمفاهيم التقليدية»، ومثال هذا الاتجاه الحركة الوهابية والسنوسية. ودعاة الاستجابة الثانية التي تجلت في نشوء الاتجاه الديني العصري، ينهمكون في مساعٍ ترمي إلى تكييف الشريعة مع مقتضيات الحياة العصرية. فالطهطاوي، على سبيل المثال، اشار إلى الميزة التقدمية في الشريعة، وأكدّ على أن العديد من ملامحها صالح للحياة المعاصرة. واخيراً فإن الاستجابة المدنية، كما تجلت في محررات خالد، اعتبرت أن التزام الفرد بالسياسة لا ينبغي أن يتقيد بانتمائه الديني.

إن الوحدة في المجالين الديني والسياسي التي دعا اليها الاسلام برزت الى حيز الوجود، في الدرجة الاولى، على الصعيد النظري اكثر منها في الميدان العملي. فلقد طالما كان هنالك فارق محيّر بين المثالي في الحكومة الاسلامية، والامر الواقع. فالحركة الوهابية انما انطلقت لتعارض هذا الفارق، ولتطلق تجربة سياسية جديدة. ولقد ظفرت في انشاء الدولة العربية السعودية، وهي ماضية حتى الوقت الحاضر، في تأييدها بالشرعية المبدئية (الايديولوجية). وعلى الجملة فإن هذه الدراسة للعلاقة بين الدين والدولة، في المملكة العربية السعودية، قد تفحصت الطريقة التي اثرت بها المثالية الاسلامية في سياسة المملكة والمدى الذي بلغته هذه المثالية في تحولها إلى واقع.



الفصل الثاني

الوهابيّة ونشأة الدّولة السّعوديّة تحقيق الرؤيا

إن قيام تجمعات دينية جديدة يستتبع، بلا استثناء، مقداراً ما من الخلاف الاجتماعي. وتعاظم هذا الخلاف وتطوره يتوقفان على مدى تحدّي هذه التجمعات للاعراف والمنظمات القائمة، وابرز ما يكون هذا التحدي عند ظهور محاولة لاعادة تحديد نطاق مجتمع جديد وحصر عضويته. وانشاء نظام جديد لسلوك اتباعه، أو لدى الدعوة الى احياء معتقدات قديمة. وغني عن البيان ان مثل هذه المحاولات تقود دعاتها إلى قطع الصلة بالماضي، لما يقتضيه ذلك من قيام انظمة عقائدية وشعائر مذهبية وهيكليات تنظيمية، تفرق بين هذه التجمعات، وسواها من الفئات الدينية الاخرى.

ثم أن التحركات الدينية الجديدة، رغبة منها في البقاء والانتشار، لا تستطيع أن تظلّ بمعزل عن القطاع السياسي، ولذلك تنشأ بين هذه التحركات والسلطة السياسية القائمة علاقة هي إما علاقة مساندة متبادلة، وإما علاقة مواجهة ومجابهة، وذلك تبعاً للاهداف التي تبرز: هل هي مشتركة؟ أم هي متغايرة خاصة باصحابها؟ فالحركات الدينية الناشئة قد تلتمس - مثلاً - الحماية والعون مما تستطيع مؤسسات الدولة أن تقدم، فتقدم هي بدورها بالمقابل إلى تلك المؤسسات التغطية الشرعية والتأييد المطلوب. وحتى في حال اتباع سياسة مساندة متبادلة، فإن العلاقة التي تنطلق من هذه السياسة بالذات كثيراً ما تتعرض لتوترات خطيرة. فقد اشار س. ن. ايزنشتاد، في عرضه المسهب المفصل لعلاقات الدين السياسية في الامبراطوريات ذات النظام المركزي، الى أن «هذه المساندة المتبادلة بين قطاعات تنعم باستقلال ذاتي نسبي، قد يبدر عنها بسهولة العديد من المشادات، اذ أن كلاً منها ربما رغب في الهيمنة على مراكز هامة تخص الفريق الآخر، يستطيع بها توفير حاجاته الخاصة»[1] وبكلام آخر، فإن الكيانات الدينية

والسياسية، تنطوي على منافسة محتملة سواء في الاقتصاد واليد العاملة، او في الانهماك السياسي الفاعل، ودعم الجماعات وطبقات المجتمع على اختلافها.

هذا الفصل يتفحص الوهابية من حيث انطلاقها، ورسوخ اركانها. ويتناول العلاقة بين مؤسسها الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وظهيره السياسي الامير محمد بن سعود، وخَلَفه الامير عبد العزيز ابن سعود. هذه الرابطة بين الشيخ والامير عقدت سنة ١٧٤٥، انها زودت ابن عبد الوهاب بزند سياسي لتعاليمه الدينية. وايدت آل سعود بقرار تثبيت من فقيه مميز، وحشد كبير من الاتباع، بالامكان استخدامهم لتوسيع السلطة السياسية، والسيطرة على شبه الجزيرة العربية. هذا الفصل بكلام ادق يعالج الاسئلة التالية:

١ ـ ما هي الوهابية؟ ٢ ـ كيف واجهت النظم الدينية ـ السياسية القائمة انبثاق الوهابية ومبادئها؟ ٣ ـ ما الدور الذي لعبته في قيام الدولة السعودية وترسيخ اركانها؟ ٤ ـ ماذا كانت طبيعة العلاقة بين الشيخ والامير، وماذا جاءت حصيلتها؟

محمد بن عبد الوهاب

كانت الجزيرة العربية، في القرن الثامن عشر، داخلة في نطاق الامبراطورية العثمانية. على أن الموظفين العثمانيين لم يمارسوا سلطة فعلية خارج الاقطار الممتدة على ساحل البحر الاحمر وجانبي طريق الحج. وكانت بلاد نجد والمساحة الواقعة شرقيّها تخضع لسلطات مستقلة يحكم اقطارها المختلفة زعماء محليون. فكانت المنطقة تعاني من التمزق السياسي، والمنازعات القبلية المتواصلة. أما العقائد والطقوس الدينية فقد انحرفت عن الاسلام القويم. فقد كتب المؤرخ النجدي ابن بشر في القرن الثامن عشر ما خلاصته:

> انه كان من الامور العادية اعتبار الاشجار والصخور ذوات قوى خارقة. وكانت القبور تكرم وتقام بجوارها المزارات، وكانت جميعها تعتبر مصادر بركة ومواضع قَسَم... وفضلاً عن ذلك، فإن القَسَم بغير الله، وما شابه من ضروب الشرك الكبرى والصغرى، كانت تمارس على نطاق واسع[٢].

في هذه البيئة، ولد محمد بن عبد الوهاب سنة ١٧٠٣، في العُيَيْنه من بلاد نجد. وهو متحدر من اسرة وجيهة من المتشرعين، من فقهاء وقضاة. وقد حصّل في شبابه الباكر الفقه الحنبلي عن ابيه، وقرأ مؤلفات موثوقة في التفسير والحديث

والتوحيد. وبدأ في اوائل عقده الثالث، يشجب ما وسمه بالاشراك من العقائد والشرائع الشائعة في مجتمعه، فرفض «ظاهرة الفساد والانحلال في غمرة الانحطاط المعاصر، وأخذ بالشريعة وحدها»[٣].

ولقد تسببت عقائد محمد بن عبد الوهاب بعزله عن جماعة العلماء، وادت الى صرف والده من سلك القضاء. واضطرت بالنتيجة، اسرة ابن عبد الوهاب وفيها والده، إلى مغادرة العيينة سنة ١٧٢٦ إلى الحريملاء وبقي محمد في العيينه فترة من الزمن. ولكنّ العلماء تمكنوا من «تسفيه دعوته، وتلويث شهرته، وتحريض عامة الناس على رميه بالسخرية، والاساءة والاهانة »، فغادر العيينه الى الحجاز[٤].

وفي الحجاز ادى محمد فريضة الحج في مكة والمدينة، حيث لازم الاستماع إلى محاضرات في فروع مختلفة من العلوم الاسلامية. وقد ذكر ابن بشر انه درس على يد الشيخ عبد الله بن ابراهيم بن سيف، والشيخ حياة السندي، وكلاهما من المعجبين بالفقيه الحنبلي ابن تيمية. وقد اقتفيا اثره فعارضا التقليد الذي كان اصلاً مقبولاً لدى اتباع المذاهب السنية الاربعة في الفقه. وكان كلا العالمين يتحسّس الحاجة الماسة الى اصلاح وضع المسلمين الاجتماعي ـ الديني، في نجد وفي سواها[٥]. وكان لتعليمهما وقع شديد على محمد، جعله يتخذ من جماعة «العلماء» موقفاً اشد شراسة.

وحادثة هامة اخرى يبدو انها اثرت في تطور محمد بن عبد الوهاب الفكري، هي زيارته للبصرة. فقد توسع هنالك في دراسته للحديث والفقه، وتهيأ له الاتصال بالشيعة الذين كانوا يكرمون مزار علي في النجف، وقبر الحسين المجاور في كربلاء. على أن دعوة ابن عبد الوهاب الى اصلاح العالم الاسلامي رفضها علماء البصرة وكربلاء. فاضطر اخيرا إلى مغادرة المنطقة[٦].

عاد محمد بن عبد الوهاب الى الحريملاء ليجتمع بابيه. وراح على الفور ينتقد البدع وشعائر الاشراك التي مارسها النجديون وسواهم. ويبدو أن انتقاده كان من العنف بحيث قابله العلماء وحتى والده بمعارضة شديدة. وفي هذه الفترة الّف محمد اشهر كتبه وهو «كتاب التوحيد» سرعان ما انتشرت نسخ منه انتشاراً سريعاً وواسعاً في ديار نجد[٧].

بين الشيخ والامير
حلف مني بالفشل

شهد العام ١٧٤٠ وفاة والد محمد بن عبد الوهاب، ورسوخ الحركة الوهابية[٨]. ولقد اتاح موت الوالد للشيخ اعتماد نهج اشد ضراوة، لأنه شعر بأنه اصبح اقل تقيداً مما كان قبلاً[٩]، فاعلن الحرب على اولئك الذين انتهكوا عقيدة التوحيد بالقول او الفعل. وفي وقت قصير، نسبياً، انتشر تأثير محمد بن عبد الوهاب انتشاراً واسعاً. وتحقق رسوخ حركته عندما حظيت بحماية حاكم العيينه، عثمان بن معمر. ولقد قبل الشيخ الدعوة الى الاقامة في العيينه لأنها سمحت له بالرجوع الى مسقط رأسه، حيث تتمتع اسرته بمنزلة اجتماعية رفيعة، ولأنها وفرت له الحماية التي يحتاج اليها في بث مبادئه. وتوثيقاً لصلته بزعيم البلدة، اقدم على الزواج من «الجوهرة» عمة عثمان.

لقد امر حاكم العيينه مواطنيه أن يلتزموا بتعاليم محمد بن عبد الوهاب. واذ احرز الشيخ حماية الزعيم السياسي، اقدم على تطبيق مبادىء دعوته. وكان من اوائل اعماله تدمير المكان الذي اعتقد أن زيد بن الخطاب كان قد دفن فيه، وكذلك قبور آخرين من صحابة النبي محمد وكانت جميعاً موضعاً للاجلال. ثم أنه احيا الشريعة الاسلامية التي تأمر برجم المرأة الزانية حتى الموت[١٠]. وكلا الحدثين يسجل قيام المجتمع الوهابي الذي التزم تعاليم مذهب التوحيد التزاماً صارماً.

إن نشاطات الشيخ، والحماية التي احرزها من زعيم العيينه، اثارت عداوة «علماء» المنطقة، ودفعتهم إلى تكثيف الهجمات على الحركة الوهابية. وقد دوّن ابن الغنّام، وهو مؤرخ نجدي معاصر لمحمد بن عبد الوهاب، الاتهامات التي وجهها ابن سُهَيْم قاضي الرياض، وخصم الوهابية الاول، إلى الشيخ نذكر منها:

> إنه احرق كتاب «دلائل الخيرات»[١١] لأن مؤلفه تحدث عن النبي إنه «سيدنا ومولانا»... واحرق كذلك كتاب «روض الرياحين»، واعاد تسميته بـ «روض الشياطين»[١٢]. وقال إن الناس ما كانوا تابعين الدين: وهو لا يعتبر اختلاف الرأي بين ايمة الدين رحمة، بل يراه بلية... ثم أنه قطع الثناء على السلطان في خطبة الجمعة بحجة أنه فاجر...، واعتبر الصلاة من اجل النبي يوم الجمعة بدعة[١٣].

امّا الشيخ، فقد اتهم «العلماء» بمقاومة حركته لأنهم خشوا ضياع هيبتهم ومكانتهم الاجتماعية. ولامهم لأنهم لم يبادروا إلى انتقاد الشعائر النابية التي

اعتبرها غير اسلامية. واعاد كذلك مقاومة «العلماء» إلى شجبه لقبول القضاة للمبالغ التي يتقاضونها من طالبي التحكيم او النصح القانوني[١٤]. فلم يكن من «علماء» المنطقة إلا أن كثفوا هجماتهم على الشيخ، وحذروا الحكام «بأن واجبهم كزعماء مسلمين مسؤولين عن حفظ الشريعة، أن يضعوا حداً للاخطاء والبدع الوهابية». وقد ذكر «العلماء» مشيرين إلى محاذير الحركة، أن غرض الشيخ «لم يكن اقل من اثارة عامة الناس للانتقاض على سلطة الزعماء الحاليين»[١٥].

إن هذه المناشدة للقضاء على الحركة الوهابية، لاقت رداً ايجابياً من سليمان بن محمد، زعيم قبيلة بني خالد، وحاكم منطقة الاحساء. وكان سليمان هذا شديد الاضطراب للزيادة السريعة المطّردة في عدد اللاحقين بالوهابية. ويذكر ابن بشر، أن سليمان كتب إلى عثمان بن معمر، حاكم العيينه، طالباً طرد الشيخ او قتله. محذراً أنه إن لم يفعل، قطع كل مساعدة اقتصادية عن العيينه[١٦]. عندها بادر حاكم العيينه، خوفاً من انتقام سليمان، إلى انهاء حلفه مع الشيخ، واقصائه عن البلدة.

بين الشيخ والامير
حلف اصاب نجاحاً

لجأ ابن عبد الوهاب، بعد طرده من العيينه، إلى الدرعية. وكان حكامها في نزاع مع سليمان بن محمد . واهم من ذلك أن بعض وجهاء البلدة كانوا قد اقروا مذهب الشيخ وبينهم اخوة الحاكم محمد بن سعود وابناؤه.

وبعد وصول الشيخ إلى الدرعية بقليل، زاره محمد ابن سعود، ومنحه «حماية موازية لحمايته لزوجاته واولاده»[١٧]. وقد طلب حاكم الدرعية من الشيخ، في مقابل حمايته، أن لا يغادر الدرعية متى شرعت بلدات اخرى في اتباع تعاليمه، وأن لا يقاوم فرض الضرائب على سكان ولايته. وقد وافق ابن عبد الوهاب على الشرط الاول، لكنه اذ تردد في اعطاء جواب صريح عن الثاني، قال «. . . فليمنحك الله انتصارات تجيئك من الغنائم بما هو اعظم من هذه الضرائب»[١٨]. ويجوز اعتبار هذا الاتفاق، الذي تم بين الشيخ والامير، حجر الزاوية في الحلف الوهابي ـ السعودي. وقد جاء فيه، على ما ذكر مؤلف « لمع الشهاب»، شرط هو: أن تترك السلطة المدنية لمحمد ابن سعود ومن يخلفه، في حين تختص السلطة الروحية بمحمد بن عبد الوهاب وذريته.

قضى الشيخ العامين الاولين في الدرعية، دائباً على نشر آرائه، وفي الكتابة بشأنها الى مختلف الحكام واهل العلم وزعماء القبائل في شبه الجزيرة[١٩]. وكانت الاستجابة التي ظفر بها نتيجة لاعتبارات سياسية واقتصادية، بمقدار ما كانت بدافع العقيدة الدينية. فقد انضم بعض الزعماء إلى الحركة الجديدة، لأنهم رأوا فيها وسيلة لكسب حليف في وجه منافسيهم المحليين، وتخوف سواهم من أن يقلل قبولهم للدعوة، من سلطتهم في اعتبار ابن سعود، ويضطرهم إلى أن يدفعوا له ولو جانباً من العائدات التي يجبونها من اتباعهم.

وفي حدود عام ١٧٤٦، بدا لآل سعود والشيخ، أن الوقت قد غدا ملائماً لاستخدام القوة في انجاز ما تعذر عليهما انجازه بالاقناع والمناقشة. فمكانة الشيخ وهيبته اصبحتا الآن اشدّ رسوخاً، وسكان المنطقة قد حُملوا على الاعتقاد بأن معارضي القضية الوهابية اعداء للاسلام ينبغي قتالهم، وأن ممتلكاتهم غنائم مباحة شرعاً.

ولما كانت المنطقة بعيدة عن متناول أية سلطة سياسية منظمة، فقد اتيحت للوهابيين الفرصة لمتابعة مخططهم بوسائل عسكرية. وعلى ذلك فقد اعلن محمد بن عبد الوهاب، ومحمد بن سعود، الجهاد على خصومهم فتساقطت ولاياتهم، الواحدة بعد الاخرى، أمام القوى السعودية. وسقطت ولاية الرياض في حدود سنة ١٧٧٣، وضمت ممتلكاتها إلى خزينة الدرعية.

كان سقوط الرياض منطلق مرحلة جديدة في مجرى حياة محمد بن عبد الوهاب. اذ نقل جانباً من سلطته إلى عبد العزيز بن محمد بن سعود، الذي خلف والده في العام ١٧٦٥، وانقطع الى التعليم والعبادة حتى وفاته عام ١٧٩١. لكن وفاة محمد بن عبد الوهاب لم توقف توسع الدولة الجديدة، بل أن الحركة لم تقف في نجاحها عند مقاومة خصومها، وضم ممتلكات تابعة لولايات مجاورة، بل تمكنت ايضاً في غضون زمن قصير نسبياً، من اخضاع مكة والمدينة، اذ تمّ احتلالهما في العامين ١٨٠٥ و ١٨٠٦ على التوالي.

المذهب الوهابي

كتب الشيخ في موضوعات اسلامية متفرقة، مثل الفلسفة الدينية، والتأويل، والفقه، وحياة محمد واعماله، وأودعت في كتب ، وابحاث،

ورسائل، ومواعظ شتى. وهنالك جملة من القضايا تصدرت تعاليم محمد بن عبد الوهاب، وميزت الوهابية عن تحركات اسلامية اخرى، وهي: ١ - التوحيد، ٢ - التوسل. ٣ - زيارة القبور (وبناء المدافن)، ٤ - التكفير، ٥ - البدعة، ٦ - الاجتهاد والتقليد. ومع أن هذا الفصل لا يعنى بدراسة الفروق الفلسفية الدينية والخلافات بين الوهابيين وخصومهم، فإنّ الضرورة تقضي برسم الخطوط البارزة للخصائص الفكرية المبدئية التي تميز الحركة، لأن هذه الخصائص اثرت في نشوء الدولة السعودية وتطورها، ووسمتها بسمتها الاسلامية.

التوحيد

التوحيد هو الموضوع الرئيسي في المذهب الوهابي. وقد اعتبره محمد بن عبد الوهاب «دين الله» وهو حتماً «دين الاسلام نفسه»[٢٠]. ويرى الشيخ أن وحدانية الله تتجلى بثلاث طرق متمايزة: فهنالك اولاً «توحيد الربوبية» وهو وحدة الله وعمله، فهو وحده «خالق الكون ومدبره والمتصرف به»[٢١]. وهنالك ثانياً توحيد الاسماء والصفات. وهذا المفهوم يتناول صفات الله: فهو «الرحمن الرحيم... والواحد الاحد». وهو «العليم»[٢٢] و«على العرش استوى»[٢٣] وله ملك «ما في السماوات وما في الارض وما بينهما وما تحت الثرى»[٢٤].

وظاهرة التوحيد الثالثة يصفها بأنها توحيد الالوهية، اي أن عبادة الله يجب أن تكون لله وحده: «لا اله الا الله» واجب الانسان أن «تخدم ربك حتى يوافيك القدر المحتوم»[٢٥] والتأكيد بأن «لا اله إلا الله، وأن محمداً رسول الله» يعني أن جميع صور العبادة ينبغي أن ترفع لله وحده. فمحمد لا ينبغي أن يُعبد، لكنه كرسول ينبغي أن يطاع ويتبع[٢٦]. وفي اعتقاد الشيخ أن المسلمين يجب أن يميزوا بين الله الرب والخالق، وبين النبي، والخادم والمخلوق. ومع ذلك فبفضل النبوة، يحل محمد محلا فريدا بين جميع البشر. فهو معصوم، وعلى المسلمين سلوك سبيله بالايمان والعمل.[٢٧]

التوسل

كان الاختلاف بين الوهابيين وخصومهم شديداً في موضوع التوسل. ففي رأي محمد بن عبد الوهاب ان العبادة تتعلق «بجميع الاقوال والاعمال - داخلا وخارجاً - التي يريدها الله ويأمر بها»[٢٨]. فقد كتب الشيخ في «كتاب التوحيد» ان طلب الحماية من الاشجار والاحجار وما شابهها، عمل من اعمال الشرك الكبرى. وعلى هذا

المثال فإن المساعدة او العون، والحماية او الملاذ لا ينبغي أن تلتمس عند ايّ كان الآ الله. والتوسُّل، كما اشار الشيخ مستأنفاً، لا يمكن أن يستجاب بدون إذن الله ورضاه عمن يتوسل له، على أن يكون موحدا مخلصاً. فالتوسل الذي يلتمس عادة من الاولياء الاموات محرم. أما بشأن الالتماس من النبي ان يتوسل لبعض الافراد لدن الله، فمحمد بن عبد الوهاب قد اوضح أن النبي محمد لا هو قادر على هداية من يحب إلى الاسلام بدون ارادة الله، ولا مباح له أن يطلب الغفران من الله للمشركين[٢٩]. وقد حذر الشيخ المؤمنين من اظهار الافراط في التفاني في سبيل الاولياء، ومن استخدام مدافنهم كأماكن للعبادة[٣٠].

زيارة القبور

إن عقيدة التوسل قادت الوهابيين الى أن يرمقوا بمنتهى السخط التقليد المتبع على نطاق واسع، بزيارة القبور، وبناء القبب في جوار المدافن. فالشيخ محمد بن عبد الوهاب اعتبر اولاً زيارة القبور، اذا تمت بالروح الاسلامية الصحيحة، عملاً دالاً على التقوى وجديراً بالثناء[٣١]. فممارسة هذه الزيارة، في اعتبار الوهابيين، أما مزكّاة وأما بغيضة. الاولى تعتبر منسجمة مع تعاليم النبي، ويقال انها تخدم ثلاثة اغراض: الاول أنها تذكر بالعالم الآتي، والثاني أنها مصدر منفعة متبادلة للزائر - عملاً بحديث النبي - والمزور بحكم الصلوات التي تقام، والثالث أنها وسيلة لاحياء ذكرى الاموات.

لكنّ الناس، كما كتب الشيخ، حولوا الصلوات من أجل الاموات الى صلوات للاموات. فاصبحت مواقع القبور بمثابة امكنة اجتماع للعبادة. وزاد على ذلك أن الافراط في اجلال الاموات الذين حظوا بشهرة مقدسة كان الخطوة الاولى في اتجاه عبادة الاوثان في العصر الجاهلي[٣٢]. ومنعاً للشرك، شددوا على أن المدافن ينبغي أن تكون في مستوى سطح الارض، وأن الكتابة على القبور، وتزيينها وتنويرها امور ينبغي أن تبطل[٣٣].

التكفير والقتال

إن اعتقاد التكفير في المذهب الوهابي ينص على أن مجرد الانضمام إلى الاسلام، لا يكفي بحد ذاته، لمنع المسلم من أن يتحول الى مشرك. وفضلاً عن ذلك، فإن الشخص الذي ينطق بالشهادة، ويستمر في ممارسة الشرك كما حدده الوهابيون، ينبغي أن يرفت ككافر ويقتل[٣٤]. وتأييداً لهذا الموقف، استشهد الشيخ

بآيات قرآنية، تشير إلى أن «المنافقين» نطقوا بالشهادة، وأدوا الصلوات اليومية، بل قاتلوا الى جانب النبي، ومع ذلك فانهم «في الدرك الاسفل من النار، ولن تجد لهم نصيراً»[٣٥] (٤ : ١٤٥). وفي رسالة كتبها محمد بن عبد الوهاب الى أحد خصومه، سليمان بن سُحَيْم، عرّف الكافر بأنه «الذي عرف دين محمد، ومع ذلك يعارضه ويمنع سواه من قبوله، ويبدي عداوة لمتبعيه»[٣٦]. أما بشأن القتال، فإن الشيخ يعتبر من واجب كل مؤمن قادر، أن يقاتل الكفار، و«المنافقين» من المسلمين.

البدعة

يعرف الوهابيون البدعة بأنها كل اعتقاد او عمل لا يقوم على اساس من القرآن او الحديث أو سابقة من الصحابة[٣٧]. وقد ادان الشيخ جميع انواع البدع ورفض اراء الذين يذهبون إلى أن البدعة قد تكون صالحة أو مستحسنة. وقد ايد اراءه بشواهد من القرآن ومن احاديث محمد. ففي كتابه «اصول الاسلام» استشهد بالآية القرآنية: (٣٣ : ٢١) «لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة، لمن كان يرجو الله واليوم الآخر، وذكر الله كثيراً»[٣٨]. وهذه الآية، فيما يرى محمد بن عبد الوهاب، توجب على المسلمين أن يُقيموا جميع عقائدهم واعمالهم على القرآن، كلام الله. ونقل الشيخ كذلك عن النبي قوله: «كل محدثة بدعة، وكل بدعة تؤدي الى الضلال»[٣٩]. ويعتبر الوهابيون من قبيل البدع المرفوضة: الاحتفال بالمولد النبوي، وإلتماس التوسل من الاولياء، وقراءة الفاتحة من أجل منشئي الطرق الصوفية بعد الصلوات الخمس، وتأدية الصلوات اليومية الخمس ثانية بعد صلاة الجمعة الاخيرة في شهر رمضان.

الاجتهاد والتقليد

يرى الشيخ محمد بن عبد الوهاب واتباعه، أن الله امر الناس بأن يطيعوه وحده، وأن يتصرفوا بموجب تعاليم النبي. هذا الالتزام التام بالقرآن والحديث، الذي طالب الوهابيون به المسلمين، استتبع كذلك رفض جميع الشروح التي وضعتها المذاهب الفقهية الاسلامية الاربعة بما فيها المذهب الحنبلي الذي يأخذ به الوهابيون، إن هي لم تجرِ وفقاً للمصدرين الاساسيين[٤٠].

ولقد وضع الوهابيون مناهج صارمة لتوجيه مناقشة القضايا العقائدية. فلدى الحكم في المسائل الدينية، يباشرون اولاً في دراسة نصوص القرآن والحديث، ثم

يجددون وجهات نظرهم بحسب ذلك. فاذا لم يعثروا في هذه النصوص على شاهد، فإنهم يعمدون الى ما اجمع عليه «السلف الصالح» لا سيما «الصحابة والتابعون»، وما اجمع عليه «العلماء». على أن يكون هذا الاجماع محصوراً في المؤتمرين بالقرآن والحديث لا غير.

أما بشأن الاجتهاد، فإن الوهابيين يرفضون القول بأن «ابواب الاجتهاد» قد اقفلت. ومع انهم يتبعون المذهب الحنبلي، إلا أنهم لا يقبلون بتوصياته على أنها حاسمة. فإذا امكن اثبات خطأ في أي من الشروح الحنبلية عندها لا بد من اطراحه. ويعمد الوهابيون في دعم بيناتهم الى الاستشهاد بالآيات القرآنية التي تشدد على أن القرآن والحديث يكوّنان الاساسين الوحيدين للقانون الاسلامي.

الوهابية والقوى المحركة في السلطة

عندما اطلق الشيخ محمد بن عبد الوهاب دعوته في العشرينات من القرن الثامن عشر، شجب القيم الاجتماعية والممارسات الدينية في مجتمعه، واتهم زعماء السياسة النجديين بالتقاعس عن تطبيق احكام الشريعة. وقد أَلّبت حركته الاتباع حوله، لأنها دعت الى شيء قديم باسلوب جديد[٤١]. والواقع ما قاله أ. د. نوك، وهو أن «اصالة أي نبيّ انما توجد عادة في قدرته على أن يسخّن مادة لديه حتى درجة البياض، ثم يعبر عن الصلوات المجتزأة التي يصعّدها، ولو بعض اتباعه، وكأنه يستجيب لها»[٤٢]. فالوهابية تدعو الى الاسلام القديم في رداء جديد ـ وكلاهما مناضل ومتصلب. ولقد تحقق نجاح الحركة وتمَّ تحوُّلها الى صورة نموذجية لدولة، عندما اقدم محمد بن عبد الوهاب على محالفة حكام الدرعية. وهذا التحالف وفّر للوهابية ما افتقرت اليه من الدعم والحماية، ومنحت ابن سعود المنطلق المثالي والاتباع المتفانينَ مما لا غنى لـه عنه من اجـل تحقيق خططه. فالهجمات على الامارات المجاورة، بل على شبه الجزيرة برمتها، وجدت مبرراً في بدعة حديث «التكفير والقتال». وأهم من ذلك أن التعاليم الوهابية قد بررت وثبّتت الحكم السعودي على الجزيرة العربية. ولقد شدد محمد بن عبد الوهاب على أن اطاعة الحكام واجبة حتى ولو كان هؤلاء ظالمين. فاوامر الحكام ينبغي ان تطاع ما دامت لا تخالف قواعد الدين، و «العلماء» هم القيمون على شرحها. ونصح الشيخ بالصبر على ظلم الحكام، وشجب الانتقاض المسلّح عليهم[٤٣]. ومع ذلك، فقد نبّه الحكام الى لزوم العدل، لأن غاية الحاكم القصوى، كما اورد

الشيخ، يجب أن تكون تطبيق الشريعة. وتحقيق ذلك ممكن عن طريق التعاون مع «العلماء».

إن اراء محمد بن عبد الوهاب، بشأن دور «العلماء» في الدولة الاسلامية، تقوم على تعريف ابن تيمية للدولة الاسلامية المثالية، باعتبار أن السلطة فيها لجماعتين: جماعة «العلماء» وجماعة الامراء. فالعلماء بحكم استيعابهم للقانون الاسلامي، يشكلون الطبقة المرشدة الاولى في الامة، وواجب الحكام الحكم عن طريق تقديم النصح وبذل التعاون. ولم يُشرْ مع ذلك لا أبن تيمية ولا محمد بن عبد الوهاب، إلى أن «العلماء» فئة مقدسة من رجال الدين، أو أنهم يتمتعون بمميزات خاصة. وبكلمة فإن الحاكم مسؤول عن تعزيز الواجبات الدينية المستقيمة التي يفترض أن يتولاها الحكام المسلمون - أي: الصوم، والصلاة، والحج، واقامة الحدود، وجباية الزكاة، وما شابه. وعلى «العلماء»، من جهة اخرى أن يقدموا النصح للحاكم ويؤيدوه، ما دام ملتزماً بكلمة الله. وبتعبير ابن تيمية: «أن تولي الحكم في الناس يتم إما بالطاعة الطوعية للامام، أو بالتسلط القسري عليهم. وعندما يسلم له الحكم عليهم... عندها يصبح الحاكم الذي يجب أن يدينوا له بالطاعة ما دام يأمر بطاعة الله»[٤٤]

كانت العلاقة بين محمد بن عبد الوهاب وحكام الدرعية منسجمة جداً مع مبادىء التعاون التي اوصى بها ابن تيمية. وقد ذكر ابن بشر، المؤرخ النجدي، أن سلطة الشيخ كانت ذات اهمية مماثلة لسلطة الامير. قال:

> إن الخمس من مجموع الغنائم، والصدقات، وجميع العائدات التي أُتيَ بها الى الدرعية، سلمت الى محمد بن عبد الوهاب ليتصرف بها كما يختار. فلا عبد العزيز ولا سواه تسلم شيئاً بدون سماحه به. ثم أن التحركات نحو السلم وكذلك التحركات نحو الحرب، صدرت عنه. وجميع الآراء والاقوال التي اطلقها محمد ابن سعود وابنه عبد العزيز، قامت على اقوال الشيخ ومناحي تفكيره[٤٥].

ومع أن المصادر النجدية تعلمنا بأن محمد بن عبد الوهاب فوّض إلى عبد العزيز بعض سلطاته سنة ١٧٧٤، فإنها تسكت عن الدواعي لهذا القرار. لكننا على علم بأن عبد العزيز استمر في استشارة الشيخ بشأن الامور الكبرى. وفضلاً عن ذلك فقد بقيت الشؤون الدينية والتربوية تحت اشراف محمد ابن عبد الوهاب المباشر. كذلك الجهاز القضائي، فقد كان ملحقاً بالشؤون الدينية وواقعاً تحت سلطة الشيخ القضائية. فالشيخ عينّ «المطاوعة» الذين تولوا تطبيق

العدل، وكان ينفق عليهم من بيت المال. ومن لم يقم منهم بواجباته الدينية، او خالف مبادىء الشريعة انزل به عقاباً شديداً.

وتبعاً لرأي محمد بن عبد الوهاب، وكذلك لرأي ابن تيمية وسواه من علماء المسلمين، يقوم الاسلام على اساس مبدأ «الامر بالمعروف، والنهي عن المنكر». والحفاظ على هذا المبدأ واجب محتم على القادة المسلمين، وعلى كل مسلم قادر على ممارسته. ومن أجل تطبيق هذا المبدأ، انشأ الوهابيون شبكة «المطاوعة». فكان كل منهم معيّناً لمنطقة خاصة، وكان من واجباته تنفيذ اداء الصلوات الجماعية، ومنع ارتكاب المحرمات (نظير شرب الخمرة، وتدخين التبغ، وارتداء الملابس الحريرية، وتقلد المجوهرات الذهبية، وعزف او سماع الالحان الموسيقية). وهذا التدبير صادف نجاحاً في ضبط المجتمع وتثبيت الحكم السعودي. وكان كل «مطاوع» يؤمر بوضع جدول باسماء جميع الذكور الراشدين من ابناء منطقته. فكانت الاسماء تقرأ في المسجد لدى كل صلاة. وكان «المطاوع» والامام وبعض وجهاء الرعية يزورون المتغيب في بيته. فإذا تكرر الغياب عن صلاة الجماعة كانت العاقبة تأنيباً او قصاصاً.

خلاصة

عندما اطلق محمد بن عبد الوهاب حركته في العشرينات من القرن الثامن عشر، كان غرضه المباشر احراز التأييد والحماية من لدن زعيم سياسي في شبه الجزيرة العربية. فتم له كلا الهدفين بالحلف الذي عقده مع الامير محمد آل سعود عام ١٧٤٠ والذي وفّر لآل سعود تسويغاً ايديولوجيا لحكمهم في الجزيرة العربية.

ومع انتظام كيان الدولة السعودية، استمر الشيخ في لعب دور هام في نظام الحكم. والحق أن آل سعود وجدوا في تنظيمات ابن عبد الوهاب العقائدية وسائل فاعلة للغاية، في توسيع نطاق سلطتهم. إن اعتماد الزعماء المسلمين على الحركات الدينية لكسب صفة شرعية - ومنهم سعوديو القرن الثامن عشر - لا يدعو الى الغرابة. فالخلفاء العباسيون والفاطميون مثلاً، انما تولوا السلطة على اكتاف حركات دينية. والغريب أن العلاقة بين الدين والدولة، في غضون القرن الثامن عشر في الجزيرة العربية، كانت على جانب من التنسيق والتناغم. فالقطاع الديني والقطاع السياسي كلاهما اشترك في اهداف متكاملة. فكان وجود

الواحد، يعتمد على بقاء الثاني واستمرار دعمه للأول. على أن ازدواجية هذا الحلف ينبغي أن تختبر بالنسبة إلى مستحدثات القرن العشرين، عندما بعث ابن سعود المملكة السعودية. والمسألة الآن هي هذه: أي مدى تستطيع الدولة الحديثة، مع انفرادها بالسلطة والموارد، وافتقارها الى التمتع بمستوى رفيع من الاستقلال الذاتي، أن تتسامح بوجود سيادة دينية مستقلة، قد تنازعها الولاء؟



القسم الثاني

الدين والدولة في مجتمع سلالي



مقـدّمـة

إن الهيمنـة السياسيـة، بجميع اشكـالها، انمـا هي مزيـج من السيادة الاسطورية والتقليدية والقانونية. وخصـائص هذه الانمـاط ومميزاتها، بأوضاعها المثالية، تزود الباحث باداة تحليلية تساعد على المقابلة بين الانظمة السياسية، وعلى تصنيفها، وسبر اغوارها.[1] فالسيادة الاسطورية يجوز تعريفها بأنها صفة شخصية لفرد «يتميز بفضلها عن سائر الرجال العاديين، ويُعامل على اعتبار أنه موهوب بقوىً او بسجايا خارقة، طبيعياً وبشرياً، أو أنها على الاقل ممتازة بصورة استثنائية[2]. وعلى الفرد، ليكون زعيماً اسطورياً، أن يكون دوماً كذلك في نظر اتباعه، وأن يكشف، من وقت إلى آخر، عن مزايا قيادته. فاذا تقاعس عن ذلك لفترة طويلة، فإن سلطته الخارقة قد تتهافت وتتوارى كلياً.

والهيمنة التقليدية قائمة على الاعتقاد بشرعية سيادة «موجودة في كل زمان»[3] والزعيم الذي يجسد هذه القوة انما يتولى السلطة بفضل وضعه الموروث، وأوامره شرعية بمعنى أنها منسجمة مع الاعراف[4]. أما الهيمنة القانونية، من جهة اخرى، فتتألف من مجموع من القوانين تطبّق، قضائياً وادارياً، على جميع افراد المجتمع، بحسب مبادىء محدّدة تحديداً واضحاً. والزعماء بحكمها ينتخبون بطرق مقررة قانونياً، وهم بدورهم خاضعون لحكم القانون.

إن اعتقاد التابعين بشرعية زعيمهم تدعمه قدرة هذا الاخير عـلى سد حاجات مجتمعهم[5]. فقد ذكر ماكس وَبَر «أن كل نظام هيمنة يبدّل طـابعه الخاصّ، عندما يخفق حكامه في أن يجروا في حياتهم على المقاييس التي يبررون بها سيادتهم؛ بحيث يعرّضون الثقة بهذه المقاييس للخطر في نظر الجمهور عامة»[6]. ففي ظل الهيمنة القانونية، مثلاً، يخضع الحاكم نفسه للقانون، لكنه قد يقوّض

المعتقدات التي تساند التدبير القانوني، إن هو استغل القانون لتمديد عهد سيادته.

إن طغيان احد النماذج التشريعية على سواه انما يتم تبعاً لنمط الاجواء التاريخية القائمة في المجتمع. فالحكام، مراعاةً منهم لمصالحهم المادية ومُثُلهم الفكرية، قد يقدّمون النمط التشريعي الانسب للوضع القائم. فالزعيم، مثلاً، قد يقدِّم الاساس التقليدي لشرعيته على الاساس القانوني تمشّياً مع الظروف المتغيِّرة.

هذه الانماط التشريعية المثالية التي اتى وبر على ذكرها، تساعد على تفهُّم سر التنقّل بين انماط الهيمنة السياسية الذي مارسته العربية السعودية الحديثة. فقد استند ابن سعود، في سياق تكوين النظام السياسي وحصر وضعه الاقليمي، إلى شرعية قائمة على مجموع مؤلف من عنصري التفوّق الشخصي والعرف التقليدي[٧]. فقد وظّف تفوّقه الشخصي في تأليب البدو حوله، واستند إلى هيمنة اسرته التقليدية على المنطقة وارتباطه بالوهابية لتبرير فتوحه وترسيخ سلطانه. وعندما قارب توسعه الاقليمي بلوغ تمامه، اقدم على اقامة هيكليات ادارية حديثة ليلبي متطلبات دولة تحكم في امة حديثة، فجاء طابع السلطة الجديد الذي برز في اواخر العشرينات واوائل الثلاثينات من القرن العشرين، موازياً لما سماه وبر «بالحكم السلالي».

يلحظ وبر في دراسته للسلطة التقليدية وجود نمطين فيها: يصف الواحد منهما بأنه نظام ابوي، ويميز الثاني بأنه نظام سلالي[٨]. فالنظام الابوي هو القطب الذي انطلقت منه جميع الانظمة التقليدية، ويوجد عادة في مجتمعات ترتبط بصلات فردية عشائرية، كبير الاسرة فيها:

> «لا تعينه هيئة ادارية، ولا يستعين بجهاز ما على تنفيذ رغباته... أما صلة افراد الاسرة به فصلة شخصية خالصة، فهم يطيعونه وهو يأمرهم عبر الاعتقاد بأن حقه عليهم وطاعتهم له جزء من نظام لا ينتهك، بفضل ما له من قدسيةٍ تقليدية عريقة في القدم[٩].

أما النظام السلالي فيتجلى بمظهرمختلف، فهو هيئة ادارية واضحة المعالم، تنشأ وتنتشر وتعم المجتمع. ومهمات الحكومة في هذا النظام الاخير، تغدو اكثر تخصصاً، واشد تعقيداً، وادق اتقاناً وإحكاماً. وبنتيجة تخصص الادوار وتعقّد الدوائر، تجري علاقة الحاكم بالرعية عبر شبكة من الموظفين. ومع ان الفروق بين النظامين، الابوي

والسلالي بالغة الوضوح، يبقى النظام السلالي امتداداً للنظام الابوي. وبناء على ذلك يذهب رينهارد بندكس، في تعريف الحكم السلالي الى القول بأنه «امتداد البيت الحاكم حيث تستمر العلاقة بين الحاكم وموظفيه على اساس السيادة الابوية والتبعية البنوية»[١٠]:

> ففي ظل النظام السلالي، يعالج الحاكم الادارة السياسية جمعاء وكأنها شؤونه الخاصة، تماماً كما يستغل استيلاءه على السلطة السياسية. وكأنه ملحق مفيد لممتلكاته الخاصة. إنه يفوض موظفيه بمعالجة قضية اخرى. وهو في اختياره لهم، وتعيينه لمهماتهم، يعتمد ثقته الشخصية بهم، دون مراعاة لأي منهج متزن وثابت لتوزيع العمل فيما بينهم. والموظفون بدورهم يقومون للحاكم بالعمل الاداري وكأنه خدمة شخصية له، وذلك بحكم واجب الطاعة والاحترام... وهم في اتصالاتهم بالرعية يستطيعون ان يتصرفوا اعتباطياً، تماماً كما يتصرف الحاكم معهم، بشرط عدم انتهاك التقليد او العبث بمصلحة الحاكم في الاحتفاظ بطاعة رعاياه وبطاقاتهم الانتاجية»[١١].

إن الابعاد الشخصية في القيادة السلالية تتجلى في ما وصفه مانفرد هلبرن بأنه «علاقة انبعاثية»[١٢]. ومبادىء السياسة الانبعاثية تشمل «لقاءً يعامل فيه احد الفريقين الفريق الآخر وكأنه مجرد امتداد لذاته»[١٣]. وخلاصة القول أن الزعيم في النظام السلالي هو مركز السلطة ومنطلقها. انه النموذج، والمرشد، والمجدد، والمخطط، والوسيط، والمؤدب، والواقي»[١٤]. ومع أنه قد ينشىء هيئة ادارية معقدة لمساعدته في وضع سياساته رهن التنفيذ، فإنه يبقى قطب السلطة.

إن الاسئلة التي ستطرح في هذا القسم من البحث هي الآتية:

١) ما المثالية التي اعتمدها الحكام السعوديون في الاستعانة بالدين وبالمؤسسات الدينية، على اقامة الدولة السعودية وترسيخ حكمهم فيها؟

٢) ماذا كان موقف «العلماء» من السلطة السياسية التي اقيمت؟

٣) ماذا كانت نتيجة التفاعل بين السلطة السياسية وجماعة «العلماء»؟

٤) ما التغيرات التي ادخلها الحكّام السعوديون على معالم الشرعية في اعقاب اكتشاف النفط؟

٥) ما المؤسسات الادارية التي انشأوها؟

٦) كيف تعمل هذه المؤسسات في مجتمع سلالي؟

٧) ما هي مكانة «العلماء» في الهيكليات الجديدة؟

٨) كيف كانت ردة فعل «العلماء» على التغييرات التي جرت في القوانين السعودية؟

٩) في أي نطاق يبلغ نفوذهم اقصاه أو أدناه؟

١٠) ما السياسات التي وضعها السعوديون، وماذا كانت الدوافع الفكرية من ورائها؟

١١) كيف كانت ردة فعل «العلماء» على هذه السياسات؟

واخيراً:

١٢) ما هي التوقعات المستقبلية لسياق التفاعل القائم بين «العلماء» والدولة والمجتمع باوسع حدوده؟

الفصل الثالث

الدّين كأداة للتوسّع وَوَسيلة لبَسْط السّيَادة

كان استيلاء ابن سعود ثانية على الرياض، عام ١٩٠٢، نقطة الانطلاق في التكوّن الاقليمي للمملكة العربية السعودية الحديثة. فقد عمد ابن سعود، في محاولة لتوسيع حكمه وترسيخه، إلى احياء الوهابية باعتبارها التصور المثالي للدولة، وأكّد على حق اسرته التقليدي في حكم المنطقة، واستخدم زعامته الاسطورية في تدعيم مدعياته. ولدى استعانته بالدين والمؤسسات الدينية، من اجل تعزيز اغراضه السياسية، اعتمد سياسة ذات حربتين: اقدم بها، من الجهة الاولى، على انشاء ورعاية مؤسسات تعمل بدافع ديني اكسبته تأييداً عاماً واعطته وعياً تجمّعياً، ونشّط الشعور بهوية مشتركة قطعت الطريق على الروابط الجانبية، واطلق رموزاً تنظيمية لضبط المجتمع وتوجيهه، ووضع في تصرف الحاكم قوة مقاتلة شديدة الولاء، مكّنته من توسيع نطاق حكمه. لكنه منع، من الجهة الاخرى، هذه المؤسسات من التحول الى مراكز ذات قوى مستقلة، لئلا تنازعه السيادة في المستقبل. وما لبثت الهيكليات والعلاقات السياسية التي استحدثت أن صدّعت آمال المؤسسة الدينية في بقاء الملك متحداً معها بمطلب مشترك، لقاء الابقاء على استقلالهم في اقرار القيم والعقائد، ونقلها إلى عامة الشعب.

العربية السعودية الحديثة: تكونها الاقليمي.

باستثناء النجد الرشيدي، كانت شبه الجزيرة العربية مقسمّة، قبل اجتياح ابن سعود لمدينة الرياض عام ١٩٠٢، الى ست مناطق:

١) الحجاز: ممتدّاً في الجزيرة العربية على طول الساحل الغربي من البحر الاحمر. وقد كان تحت حكم شريف مكة، وكان جزءاً من الممتلكات العثمانية.

٢) عسير: على البحر الاحمر، ما بين الحجاز واليمن، وكانت تحكمه السلالة الادريسية، وكان هو الآخر جزءاً من الاراضي العثمانية.

٣) العربية الشمالية: تحكمها سلالة الرشيد في حائل، وكانت خاضعة للامبراطورية العثمانية.

٤) الحساء: على طول الخليج بين الكويت والشاطىء الاخضر، وكان اقليماً تابعاً للامبراطورية العثمانية.

٥) اليمن: خاضع لامام الزيدية في صنعاء، وكان جزءاً من الامبراطورية العثمانية.

٦) امارات وسلطنات ومشيخيات الخليج والعربية الجنوبية، وقد شملت الكويت، والبحرين، وقطر، والشاطىء الأخضر، ومسقط، وعُمَان، وحضرموت، وعدن. وكانت جميعها تحت الحماية البريطانية. وجميع هذه المناطق خضعت للحكم السعودي ما عدا اليمن والمحميات البريطانية[1].

كان ابن السعود في الثانية والعشرين من عمره عندما زحف على الرياض باربعين رجلاً، وهزم الحامية الرشيدية، وذلك في ١٢ يناير (كانون الثاني) عام ١٩٠٢. وكان الرشيد يُعِدّ العُدَّة لاجتياح الكويت، طامعاً في ضمه إلى ارضه، عندما بلغه سقوط الرياض ومقتل حاكمه عجلان، بيد ابن سعود. لكنه امتنع عن مناجزة ابن سعود، لاعتقاده بأنه يستطيع أن يسترد الرياض متى شاء. وشرع ابن سعود، مستفيداً من تخاذل الرشيد، في تدعيم وضعه في المدينة. ورغبة منه في تعزيز شرعية سلطته لدى سكان المدينة، وتخصيص وقته لتوسيع نطاق الحكم السعودي، فوّض ادارة الرياض إلى والده الأمام عبد الرحمن.

وراحت كل مدينة بعد الاخرى تسقط امام الزحف السعودي. وفي حدود ربيع عام ١٩٠٤ كان ابن سعود قد اصبح حاكماً على النجد الاوسط، وقد دفع حدوده إلى تخوم جبل شمّر. وكان العثمانيون قد اوجسوا شراً من ابن سعود وامتداد سلطته، فزادوا لذلك من دعمهم للرشيديين. لكن القوى السعودية تمكنت من مواصلة الزحف للاستيلاء على شبه الجزيرة[2].

ولم يتمكن العثمانيون، حتى سنة ١٩١٣، من كبح توسُّع الدولة السعودية، اذ كانت الامبراطورية العثمانية منهمكة في حرب مع ايطالية على ملكية ليبيا

وبعض الجزر الوسطى في البحر المتوسط، مما اتاح لابن سعود ضم منطقة الحساء. ولقد ازداد مركز ابن سعود مناعة، عندما عقدت معه الحكومة البريطانية اتفاقاً سنة ١٩١٤، اعترفت فيه بضم نجد والحساء وقطيف، وجبيل وملحاقاتها الى الممتلكات السعودية. وفي غضون الحرب اعان ابن سعود مجهود الحلفاء الحربي بعدم التحرش العسكري بالشريف حسين، حاكم الحجاز ونصير بريطانيا. ومع ذلك، فإن مواصلة دعم بريطانيا للشريف حسين، في غضون السنين التي تلت الحرب العالمية الاولى، دفعت ابن سعود إلى وضع الخطط لاجتياح الحجاز. وكانت بريطانيا قد اقامت إبْنَيْ الحسين: فيصلاً وعبد الله، حاكمين على اثنتين من مناطق نفوذها هما: العراق وشرقي الاردن، على التوالي. وفضلاً عن ذلك، فقد اقدم الشريف حسين، سنة ١٩٢٤، على اعلان نفسه «خليفة المسلمين». اضافة الى لقبه السابق: «ملك العرب».

وشعوراً من ابن سعود بالضرورة المحدقة باجتياح الحجاز، اقدم في ٢ يونيو (حزيران) ١٩٢٤ على دعوة «علماء» الرياض وزعماء القبائل، التابعة للحكم السعودي، الى مؤتمر قال فيه: «لقد حان الوقت لوضع حدٍ لمهازل ذاك الذي يسمي نفسه «شريف مكة»، فإنه لم يسبق في تاريخ الاسلام أن بلغ رجل من الفساد أن يتجاسر على احاطة نفسه بجلال الخلافة»[٣]. وبعد ذلك ببضعة اشهر زحفت قوة سعودية من ثلاثة الاف مقاتل على الطائف، واحتلتها بعد القضاء على حاميتها الهاشمية. وبلغ جدّة كيف تمت مذبحة حامية الطائف على يد جيش ابن سعود. فبادر تجار المدينة و «علماؤها» خوفاً على انفسهم، إلى خلع الملك حسين، وتنصيب ابنه علي مكانه. لكن ضيق الوقت لم يسمح لعليٍّ من ممارسة شيء من السلطة. فقد احتلت جيوش ابن سعود جدة، والمدينتين المقدستين مكة والمدينة في العام ١٩٢٦. وفي هذا العام نفسه اعلن ابن سعود نفسه ملكاً على الحجاز، وبعد ست سنوات نصِّب ملكاً على المملكة العربية السعودية.

الحكم السعودي: رسوخه وتثبيت «العلماء» لشرعيته.

إن شخصية ابن سعود «الاسطورية» واستناده إلى مثالية النهج الوهابي، ساعداه كثيراً في اجتياح شبه الجزيرة العربية، وفي ترسيخ حكمه في رحاب المناطق التي تم له الاستيلاء عليها. فابن سعود كزعيم، اشار إلى الرسالة التي

كُلِّف بتأديتها، ودعا الى حركة توعية تهدف الى استعادة المجد المفقود، مما عزز سيادته «الاسطورية» وزاد من رصيد التلاحم التقليدي بين عائلته من جهة واسرة آل شيخ الوهابية من جهة اخرى.

إن شخصية ابن سعود مكنته من اثارة البدو ودفعهم إلى العمل. فمعرفته باسرار الحروب الصحراوية، وقابليته لها، وحنكته في التعامل مع البدو، قادته من نصر إلى آخر. وانتصاره وفّر لمدعياته مزيداً من الشرعية، وجسّم شخصيته «الاسطورية» في عيون اتباعه. واستخدم ابن سعود كذلك معرفته بتاريخ المنطقة، وبطرق التعامل في مجتمعها ليبرر فتوحه، ويرسخ مكانته بين قبائل شبه الجزيرة، وسكان حواضر المنطقة، من الوجهتين التاريخية والدينية. فدانكورت روستاو يخبرنا أنه: «اذا اراد زعيم ما أن يكون مجدداً كبيراً، ينبغي له أن يتخذ موقفاً خاصاً من حاضر مجتمعه وماضيه المتقدم»[٤]. وبالنسبة الى الزعيم البارز «فإن الماضي السحيق قد يصبح حليفاً اقوى في وجه الماضي المباشر، من اجل مستقبل افضل»[٥]. وابن سعود كان واسع الاطلاع على تاريخ اسرته وتقلبات قومه. وعلى النوازع النفسية عند البدو والحضر من سكان شبه الجزيرة، وكان إلى ذلك على علم بصعوبة ضبط الأعراب. ولقد اقدم عامداً، من اجل توسيع السلطة وترسيخ السيادة، على احياء الوهابية، توصلاً الى هدم التنظيمات القبلية، واثارة حس وطني متماسك ليحل مكانها.

على أن الزمن لم يطل قبل تصدع المثل الوهابية، تحت ضغط الواقع السياسي، ومطالب المنظمات الاجتماعية والسياسية الحديثة. ولقد ادرك ابن سعود الحاجة الى وسائل نقل حديثة لتسهيل انتقال الحجاج إلى الاماكن المقدسة، وإلى مكننة جيشه. لكن «العلماء» ابدوا معارضة مبدئية لكل تغيير. كذلك عندما تشوّف ابن سعود إلى تعديل قوانين البلاد، وتطوير دوائرها الادارية، سارع «العلماء» إلى الاعلان عن وجوب إلتماس معالجة الاوضاع المعاصرة في الشريعة وعند الهيئات الاسلامية التقليدية.

إن موقف ابن سعود وجهاً لوجه مع الوهابية، وعلاقاته «بالعلماء»، تقررت على ضوء اهدافه السياسية وطبيعة الاوضاع الاجتماعية والتاريخية القائمة. أما بشأن «العلماء» بالذات، فقد كان موقفهم العام من السلطة السياسية التأييد والدعم للسياسات التي لم تعارض المبادىء الوهابية، واعتبروا المعارضة المحدودة لتلك السياسات منافية للاسلام. ولتفهُّم العوامل التي ساعدت على تلطيف

موقف «العلماء» من ابن سعود، يقتضي تفحُّص بنية هيئة «العلماء»، وتكوينها في المجتمع السعودي.

العلماء النجديّون والحجازيّون: بيآتهم وتكوين شخصياتهم

يجوز تعريف «العلماء» تعريفاً عاماً بأنهم جماعة من الخبراء في الفقه والقانون، اكتسبوا بفضل علمهم وتصرُّفهم الشخصي، الاحترام والتقدير من الامة عموماً، ومن السلطات السياسية بوجه اخصّ. وعلى ذلك، فقد كان في نجد «علماء» مقيمون في مراكز حضرية، من بلدات وقرى، وكذلك في مستوطنات بدوية. ولم يكن ثمة - مع ذلك - في أي وقت، سلك ديني منظّم شبيه، مثلاً، بهيئة العلماء في مصر. ومع أن «العلماء النجديين لم ينخرطوا في سلك منظّم، فقد كانوا، مع ذلك، متمايزين تبعاً لمجموع من المقاييس الطوعية. فكان بين فئاتهم مَنْ تميزوا في نظر سائر زملائهم، بأنهم ارسخ علماً. فكان آل سعود يسألونهم النصح والتأييد. ذكر جون فيلبي سنة ١٩١٨، مثلاً، أن «كبار العلماء» كانوا ستة في الرياض، وثلاثة في القصيم. ومثل ذلك في الحساء، وواحدا في كل من اقطار نجد واقاليمه الاخرى، وجملتهم زهاء عشرين او اكثر»[٦]. على أن عدد «كبار العلماء» لم يكن واحداً في كل زمان. فقد اشتملت بعض الفتاوى على اسماء لخمسة عشر «عالماً»، في حين أن بعضها الآخر اشتمل على ما يزيد او ينقص عن هذا العدد. ومع ذلك، فمن الثابت أن «علماء» الرياض كانوا ارفع مكانة من زملائهم الآخرين، وهذه المكانة الرفيعة ربما كانت لهم بحكم وجودهم في العاصمة، او بفضل قربهم من الحاكم.

وفئة اخرى حظيت بمكانة ممتازة بين «العلماء»، تألفت من ذرية الشيخ محمد بن عبد الوهاب. وهذه الفئة دعمت الحكم السعودي وربطت بقاءه واقداره ببقائها وقدرها. وكما اشرنا في الجدول رقم ٣-١، فإن عبد الله ابن الشيخ محمد، مثلاً، خدم ثلاثة من الحكام السعوديين، فصحب الامام سعود في زحفه على مكة في سنة ١٨٠٣، والّف كراريس وحرر نشرات تبثُّ المبادىء الوهابية. ثم أن الامام سعود عيّن سليمان ابن الشيخ عبد الله قاضياً على مكة سنة ١٨١٠ فأيد الحكم السعودي على المدينتين المقدستين، ووصف خصوم الحكم السعودي بالكفر.

وبكلمة اذن، فإن آل شيخ برروا سياسات آل سعود عن طريق اصدار

البيانات ونشر النصوص التي فصّلت التعاليم الوهابية. وذلك بحكم مناصبهم كقضاة واداريين في البلدان المحتلة، واهم من ذلك انهم عملوا على دمج حكم آل سعود بالمذهب الوهابي. وبداعي هذا الاندماج الحميم بآل سعود غدا مصير آل شيخ رهناً برغبات آل سعود بالذات. يشهد على ذلك، أن عبد الرحمن آل شيخ، تم تعيينه قاضيا على الدرعية، بامر من الامام عبد الله. وعندما هاجمت جيوش محمد علي هذه المدينة سنة ١٨١٨ انضم عبد الرحمن إلى الامام عبد الله في القتال ضد الجيش المصري، ووقع في الاسر واخذ رهينة إلى مصر. وعندما تم لتركي بن عبد الله بن محمد آل سعود استرجاع نجد من المصريين سنة ١٨٢٤، فرّ عبد الرحمن من مصر، وعاد إلى نجد في العام التالي. وقد عين مفتياً للرياض لأن المصريين كانوا قد دمروا الدرعية ومسحوها في مستوى الارض. وبحكم منصبه هذا وفر للامام تركي ما يحتاج اليه من المبررات الشرعية لحكمه. ثم أنه وضع عدداً من البيانات دعا فيها إلى المذهب الوهّابي.

وتبع الشيخ عبد اللطيف، بوجه العموم، خطى والده عبد الرحمن، في صِلاته بآل سعود. وعندما هاجم الرشيديون مدينة الرياض سنة ١٨٩٠ أخذ عبد اللطيف رهينة، ونقل إلى حائل، العاصمة الرشيدية، وسمح له بعد سنة بالعودة إلى الرياض، على أن يحصر نشاطاته في التعليم الديني. لكن عندما احتل ابن سعود مدينة الرياض سنة ١٩٠٢، مده عبد اللطيف بما يحتاج اليه من القرارات الدينية ومن الدعم الشرعي لنظام حكمه. واشعاراً بمتانة الحلف بين الاسرة السعودية وآل شيخ، اقدم ابن سعود على الزواج من ابنة الشيخ عبد اللطيف.

أما علماء الحجاز، فقد اختلفوا عن زملائهم النجديين بخلفيتهم الاجتماعية، وبثقافتهم، وتطلعاتهم. وهذه الفروق وقعت تحت تأثير المباينةفي الاوضاع الاجتماعية والسياسية بين المنطقتين. ففيما كانت البداوة غالبة على المجتمع النجدي، بعيداً عن المؤثرات الغربية، كان الحجاز حضارياً في سياساته وتطلعاته، وكانت السلطة فيه متمركزة في مدنه الكبرى: مكة والمدينة وجدّة، وكانت دوماً عرضة لمؤثرات ثقافية من خارج شبه الجزيرة. ولقد كان الحجاز، من حيث الوضع الاقتصادي، مزدهراً بالنسبة إلى بلاد نجد السعودية الفقيرة. فالحجاج الذين يتوافدون سنوياً على المدينتين المقدستين، وفروا للحجاز مصدر ثروته الاول. ومواسم الحج هذه أمّنت اتصالاً ثقافياً بالعالم الخارجي. وبداعي هذا الغنى الثقافي، كان الحجازيون، ومنهم «علماؤهم» اقل تصلباً في تطلعهم الاجتماعي، واقل تزمتاً في عيشهم اليومي، من نظرائهم في نجد

الجدول ٣-١ : النخبة الدينية: آل شيخ*

الاسم والنسب	تاريخ الولادة ومكانها	الابناء	الثقافة	الانجازات	الصلة بآل سعود
الشيخ محمد بن عبد الوهاب	١٧٠٤ - في نجد	علي، حسين، عبدالله، حسان، ابراهيم، عبد العزيز**	الفقه الحنبلي حصله على والده	مؤسس مشارك للدولة السعودية الاولى	حاكم مشارك للدولة السعودية الاولى
عبدالله ابن الشيخ محمد بن عبد الوهاب	١٧٥١-١٨٥٦ في درعية	سليمان، عبد الرحمن	مبادىء الوهّابية حصلها على والده	خلف والده في نشر الوهابية، المفتي الاكبر، رئيس الهيئة القضائية	عمل بامرة ٣ حكام سعوديين: الايمة - عبد العزيز، سعود، عبدالله، الف داعياً الى الوهابية، ورافضاً الشيعية الزيدية
سليمان ابن الشيخ عبدالله	١٧٨٥-١٨١٧ في درعية	لم يرزق البنين	حصل مبادىء الوهابية على والده	حاضر في مبادىء الوهابية في الدرعية، عيّنه سعود قاضياً لمكة.	ايّد الحكم السعودي دعا الامام الى مقاطعة الكفار (غير الوهابيين)
عبد الرحمن بن حسان	١٧٧٩-١٨٦٨ في درعية	محمد، عبد اللطيف عبدالله، اسماعيل. ***	حصل مبادىء الوهابية على جده الشيخ محمد ****	قاضي الدرعية، حاضر في الوهابية، مفتي الرياض (بعد رجوعه من مصر).	قاتل المصريين مع الامام عبدالله، اخذ رهينة مع ابنه عبد اللطيف الى مصر. عاد ١٨٥٢ بعد انتزاع تركي لنجد من المصريين. دعم حكم تركي، ألّف كتباً تدعو الى الوهابية.

* المعلومات عن آل شيخ مستمدّة من كتاب **علماء الدعوة** لعبد الرحمن بن عبد اللطيف بن عبدالله بن عبد اللطيف آل شيخ. القاهرة، مطبعة الميداني، ١٩٦٦.

** علي وحسين وعبدالله وحسان عدوا من كبار العلماء. ابراهيم وعبد العزيز لم ينجبا.

*** عبد اللطيف واسحق [لعل المقصود اسماعيل] اصبحا من كبار العلماء.

**** ولقد علم بدوره اربعة من افراد الاسرة: عبد الملك بن حسين بن محمد، عبد الرحمن بن حسين بن محمد، حسين بن حسان بن حسين، وعبد العزيز بن محمد بن علي بن محمد، والاربعة اصبحوا من كبار العلماء.

الجدول ٣-١ (تابع)

الاسم والنسب	تاريخ الولادة ومكانها	الابناء	الثقافة	الانجازات	الصلة بآل سعود
عبد اللطيف بن الشيخ عبد الرحمن	١٨٤٨ - ؟ في الدرعية	غير معروف عنهم شيء	حصل مبادىء الوهابية على والده	حاضر في حائل، المفتي الاكبر في الرياض في عهد ابن سعود، نظم المطاوعة	في الهجوم الرشيدي على الرياض ١٨٩٠ اخذ رهينة الى حائل وسمح له بالرجوع الى الرياض عام ١٨٩١، ايّد الحكم السعودي بعد استرجاعه للرياض ١٩٠١ زواج ابن سعود من ابنة عبد اللطيف - والدة الملك فيصل لترسيخ الحلف السعودي مع آل شيخ.
عبدالله بن حسان بن حسين بن علي بن حسين بن عبد الوهاب	١٨٧٠ - ؟ في الرياض	محمد، عبد العزيز*، حسان **، ابراهيم، احمد***	تخرج على والده في اصول الوهابية والعلوم الاسلامية	امام مسجد الرياض، علم اخوان العرطاوية مبادىء الوهابية بتوجيه ابن سعود، قاضٍ في الجيش السعودي، امام وكاتب في مسجد مكة، كبير القضاة في الحجاز، مشرف على المقدسات في مكة والمدينة، اشرف على التربية الدينية في مسجدي مكة والمدينة	ايّد سياسات ابن سعود وعززها بين العلماء والاخوان.

* اشرف كذلك على تثقيف العلماء وعديدين من افراد اسرته ومنهم: صالح بن عبد العزيز بن عبد الرحمن بن حسين، مفتي الدولة العتيد، وعبد اللطيف بن ابراهيم بن عبد اللطيف، وعمر بن حسان الذي صار رئيساً للجنة «الامر بالمعروف والنهي عن المنكر» في الاقاليم الوسطى والشرقية. وعبدالله بن حسان الذي، اصبح القاضي الاكبر في منطقة الحجاز.

** لم ينجب.

*** غدا عالماً كبيراً.

الجدول ٣-١ (تابع)

الاسم والنسب	تاريخ الولادة ومكانها	الابناء	الثقافة	الانجازات	الصلة بآل سعود
محمد بن عبدالله بن حسان ابن حسين بن علي بن حسين بن عبد الوهاب	لا علم بشأنها	لا علم بشأنهم	تخرج في اصول الوهابية على والده	مدير الشؤون الدينية في الاقليم الغربي	ايّد حكم آل سعود
عبد العزيز بن عبدالله ابن حسان بن حسين ابن علي بن حسين بن عبد الوهاب	لا علم بشأنها	لا علم بشأنهم	درس اصول الوهابية على والده	وزير تربية خطيب مسجد مكة	ايّد آل سعود
حسان بن عبدالله ابن حسان بن حسين ابن علي بن حسين ابن عبد الوهاب	لا علم بشأنها	لا علم بشأنهم	حصل اصول الوهابية على والده	وزير التعليم العالي	ايّد حكم آل سعود

ولقد عرَّف س.ك. سنوك هورغرونجه العلماء الحجازيين بأنهم اولئك الذين تخصصوا في الفقه وتفسير القرآن، والحديث وقواعد العربية، والنحو والعروض، والمنطق والفلسفة[٧]. وكان كبار العلماء، بوجه العموم، من خريجي الازهر، أو ممن زاولوا التحصيل في مساجد مكة والمدينة. أما العلماء النجديون فقد توفروا في تحصيلهم، كما في تدريسهم، على مبادىء الوهابية والفقه الحنبلي، مع اهتمام يسير بقواعد الصرف والنحو، وسواها من المواضيع التقليدية في العلوم الاسلامية. يضاف إلى ذلك أن ثقافة آل شيخ الدينية كانت تنتقل من الوالد إلى ولده مع قلة من الاتصال بارباب العلم في الخارج. فالشيخ محمد بن عبد الوهاب علم ابنه عبد الله، وعبد الله بدوره علم ابنه سليمان. ثم أن الشيخ عبد الرحمن بن حسان اخذ العلم عن جدّه الشيخ محمد، وعلم بدوره ابنه الشيخ عبد اللطيف ابن الشيخ عبد الرحمن[٨]. وهذا الفرق، في الخلفية الثقافية، بين العلماء النجديين وزملائهم الحجازيين، جعل الاولين اشد تعصّباً واكثر التزاماً بالنص الحرفي في فهم الدين وتطبيق نصوصه. وعليه، ففيما كان العلماء النجديون يعارضون اجراء أي تجديد، لم يكن مستغرباً أن يُظهر نُظراؤهم الحجازيون رغبة في مفارقة التقليد.

ومع هذه الفروق ما بين هذين الفريقين من العلماء، فقد كان كلاهما يعتمد في بقائه على السلطة السياسية. وعلى مثال العلماء النجديين الذين تناولوا مرتباتهم من الدولة، كان العديدون من العلماء الحجازيين يتناولون مرتبات من محسنيهم السياسيين. وعاش سواهم على الهبات وصدقات الحجاج وعائدات الاوقاف، أو عملوا في التجارة. على أن اولئك الذين تسلموا مرتبات من السلطة السياسية في الحجاز، كانوا في اعتبار زملائهم وسائر الشعب ارفع مقاماً. وربما كان ذلك بداعي قربهم من السلطة السياسية وبالتالي اتساع نفوذهم.

وفيما كان بعض العلماء الحجازيين يرتزق من التبرعات والهبات، او موارد الاوقاف، وينعم بقدر من الاستقلال الذاتي في تدبير شؤونهم اليومية، كان العلماء النجديون يعتمدون كليًّا، في احتياجاتهم المادية، على تمويل الدولة. على أن اعتماد العلماء النجديين هذا على الدعم المالي من الدولة، انما تحدّر من المبادىء الوهابية بالذات، اذ هي تحرم على العلماء قبول المنح والهبات، وتمنعهم من الاعتماد في رزقهم على موارد الاوقاف.

ومع أن العلماء النجديين دعموا قضية آل سعود، فإن كبار العلماء الحجازيين

تعهدوا بالدفاع عن سلطة حكامهم. ولقد دون ابن غنام حواراً جرى بين العلماء النجديين والحجازيين في عهد حكم الشريف غالب (١٧٨٨-١٨١٣)، حاول فيه علماء مكة رفض الوهابية بأن اخذوا على زملائهم النجديين الحكم بالكفر على المسلمين غير الوهابيين[٩]. ولم يكن مراد علماء مكة من اثارة هذه القضية تحدي معتنقي الوهابية، بمقدار تسفيه الوهابيين لسائر المسلمين، باعتبارهم من الكفرة. وبكلام آخر فإن علماء مكة حاولوا اقناع زملائهم الحجازيين بأن محاربتهم لسواهم من المسلمين بمن فيهم امير مكة، انما هي عمل غير اسلامي. فامير مكة، فيما يرون هم، انما هو حاكم مسلم يجري احكام الشريعة، وينبغي بالتالي القبول بسلطته.

وعلى اثر اجتياح ابن سعود للحجاز، خضع علماء المنطقة للحكم السعودي. واصدر زعماؤهم فتوى اقرّوا فيها شرعية استيلاء ابن سعود على الاماكن المقدسة، وحضوا جميع المسلمين على تقديم الطاعة للحاكم الجديد.

ولقد كان للعلماء النجديين والحجازيين، فضلاً عن مهمة اقرار شرعية السلطة السياسية، دور الوسطاء بين الحكام ورعاياهم. فهم، بفضل تقربهم من السلطة السياسية، لعبوا دوراً حاسماً في تنسيق العلاقات الاجتماعية، مؤدّين خدمة جلّى في نطاق تكامل العمل الاجتماعي[١٠]، يشهد على ذلك أن الشيخ أحمد زيني الدحلان مفتي مكة، كان الزعيم الديني الذي تم للعثمانيين بواسطته اقرار شرعية سياساتهم في المنطقة. فالى جانب اصدار الفتاوى المناسبة المطلوبة منه، فُوِّض اليه تعيين الاساتذة والمدرسين في مسجد مكة، والإشراف على الجهاز التعليمي في مساجد هذه المدينة، والنظر في شؤون العلماء بوجه عام. فكان بصورة غير رسمية، الوسيط بين التجار والسلطة، الاغنياء والفقراء، والراعي والرعية.

ومع أن العلماء النجديين كانوا، بوجه العموم، مؤيدين للحكم السعودي، فإن صلاتهم بابن سعود لم تكن وافرة الحظ من الانسجام. مثال ذلك، أن علماء الرياض اصدروا سنة ١٩٢٥ فتوى دعوا فيها ابن سعود إلى منع الشيعة في الحساء من اقامة العبادة العلنية، واجبارهم على المثول امام ممثلي العلماء، والخضوع «لدين الله ونبيّه»، وأن يأمرهم بقطع الدعاء لآل بيت النبي، لا سيما علي وابنيه الحسن والحسين. وإبطال الاحتفال بذكرى ولادة ووفاة محمد وعليّ، ومنعهم من زيارة كربلاء والنجف، واجبارهم على حضور الصلوات الخمس في

المساجد، وحملهم على تدريس مؤلفات محمد بن عبد الوهاب، والامر بهدم معابد الشيعة في الحساء.

على أن ابن سعود، الذي حكم بقوة شخصيته، واعتمد سياسة الاكراه، رفض فتوى العلماء، ورتب على الشيعة، بدلاً من ذلك، ضريبة في مقابل الحماية التي شملهم بها. ورفض ابن سعود لمطالب العلماء لم ينحصر في هذا الحادث، بل الحق ما ذكره. س. ارمسترونغ، وهو أن ابن سعود «انما خضع لارادة العلماء في امور الدين. لكنهم عندما قدموا له النصح في امور سياسية وعسكرية لا يرى رأيهم فيها، امرهم بالرجوع الى كتبهم»[١١]. وفي شهر يونيو (حزيران) سنة ١٩٣٠ عقد العلماء اجتماعاً في مكة للبحث في تدابير ابن سعود التربوية، واصدروا فتوى احتجوا فيها على ادخال اللغات الاجنبية والجغرافية والرسم في برامج مديرية المعارف المنشأة حديثاً. فقد احتجوا على دراسة اللغات الاجنبية لأنها في اعتقادهم، تمكن المسلمين من تعلم دين الكفار، وعلى الجغرافيا لأنها تذهب إلى أن الارض كروية. في حين أن آية قرآنية تذكر أنها مسطحة، وعلى الرسم لأنه يقلد خلائق الله. على أن ابن سعود لم يكن ينزع إلى الغاء هذه المواضيع، بل عزم على أن ينشىء إلى جانب المدارس القرآنية القائمة، جهازاً تعليمياً حديثاً. وقد ابلغ العلماء أن فتواهم تشهد على جهلهم للاسلام. لأنه يحث المؤمنين على طلب العلم. وطلب من حافظ وهبة، رئيس المديرية التي انشئت حديثاً، أن يضيف هذه الموضوعات الثلاثة الى البرنامج المدرسي.

وخلاصة القول أن موقف ابن سعود من «العلماء» كان رهناً باغراضه السياسة. فمن جهة اولى، كان ينشد دعم «العلماء» له وتأييدهم الشرعي لحكمه. لكنه من الجهة الاخرى، رفض حقهم التقليدي في تقييم سياسات الحاكم واصدار الاحكام بشأنها. ومع أن «العلماء» التزموا بالسلطة السعودية، فإنهم خالفوا العديد من سياساتها. وقد عبّروا عن مخالفتهم هذه إما عن طريق اصدار الفتاوى، أو في لقاءات خاصة مع الملك. ولقد كان «العلماء»، بحكم صلاتهم المباشرة بجميع طبقات الناس (في الصلوات العامة لا سيما خطبة الجمعة)، وبداعي اشرافهم على جهاز التربية التقليدية، قادرين على أن يثيروا الجماهير ضد السلطة السعودية، لكنهم على ما يبدو، اختاروا موقفاً مسالماً من السلطة السياسة، واستمروا فيه على امل أن تصبح سياسة الملك يوماً تعبيراً عن المبادىء الوهابية.

جماعة الاخوان: احداثها ثم اخضاعها

فيما كان «العلماء» يوفرون لابن سعود التشريع الديني الذي احتاج اليه في ترسيخ حكمه، كانت الفكرة المثالية الوهابية اداة فاعلة في حشد المجتمع البدوي لتوسيع رقعة سلطته. وبعودة السلطة السعودية الى نجد، تبينّ لابن سعود أنه يستحيل اقامة ايّة سلطة مركزية، أو نظام سياسي حديث، في مجتمع بدوي غير مستقر. فالكثرة المطلقة من سكان شبه الجزيرة كانت بدوا. وهؤلاء اناس يتنكرون لأية سلطة مركزية ويرفضونها، لخوفهم من فرض الضرائب، والخدمة العسكرية، ومن ضياع حريتهم واستقلالهم. فتقلص الدولة السعودية في مطلع القرن التاسع عشر، اتاح للبدو العودة الى الصراعات القبلية والممارسات الخرافية التي ظنّ ابن عبد الوهاب أنه قضى عليها. وقد بدا لابن سعود، انطلاقاً من ادراكه للمجتمع البدوي، أنه بالامكان تحويل البدو الى قوة قتالية ضاربة، إذا كانت ثمة وسيلة لاثارتهم. فكانت الوهابية هي الفكرة المبدئية، والجهاد هو الوسيلة، والاخوان هم جنود ابن سعود.

وقد كتب حافظ وهبة يصف نشأة الاخوان بقوله:

> كان التعليم الوهابي ينشر في اول الامر، ما بين سكان المدن لا غير. فكان البدو، من ثم، يتحملون معظم اعباء الانتقاضات التي وقعت في اوقات متفرقة، فكانوا يقاتلون إلى جانب الفريق الذي كان خوفهم منه اشد، او الذي اغراهم بمقدار اكبر من الغنائم. ولهذا السبب كانوا يعتبرون مصريين أو اتراكاً، او وهابيين او رشيديين. فرأى الملك ابن سعود من المناسب معالجة هذه القضية البدوية بانشاء مستوطنات خاصة بهم، وتحويلهم الى مجتمع زراعي... وفيما كانوا اولاً خطراً على الفريق الذي اختاروا أن يظاهروه، اصبحوا الآن درعاً منيعاً في وجه الموت نفسه.[١٢]

وباحداث هذه المستوطنات، بث ابن سعود عامداً روحاً وهابية مقاومة فيما بين البدو. أما النهج العقائدي الذي سوغ حركة الاخوان وغذاها، فقد تعهّده ونماه الشيخ عبد الله بن محمد بن عبد اللطيف آل شيخ. ذلك أنه توسع في بسط المبادىء الوهابية على نحو لاءم بينها وبين اغراض ابن سعود السياسية، ونظّم شبكة من المدرِّسين الدينيين لنشر هذه المبادىء. وقد شدد في كتاباته، فوق ذلك كله، على واجب مزدوج هو طاعة الله والاذعان للامام. وأكّد على رذائل البدع، وواجب المؤمنين الحتمي في قتال الكفار.

ومن أجل غرس هذه المبادىء في اذهان البدو أرسل اليهم جماعة من المدرسين يحملون رسالة هامة هي أن «الاسلام دين حضري»[١٣] ثم أن ابن سعود استقدم شيوخ القبائل الى الرياض وقال لهم بكل جفاء: أن قبائلهم ليس لها دين، بل أنهم جميعهم «جُهَّال» أي يجهلون حقيقة الاسلام. ثم امر الشيوخ بالالتحاق بمدارس العلماء المحلية المتصلة بالمسجد الكبير في الرياض، ليتابعوا دِرساً في اصول الدين. وفي الوقت نفسه ارسل إلى القبيلة نفسها ستة من العلماء الحقهم ببعض الاخوان البالغي التعصب... والقوا على الناس دروساً يومية حدثوهم فيها عن الاسلام في بساطته الاصلية... وعندما بدا أن شيخ القبيلة قد وعى من التعليم الديني ما هو كافٍ، عرض عليه أن يبني بيتاً في الرياض ويقوم على خدمة الامام. وكان هذا التدبير ايضاً جزءاً من الخطة المرسومة لضبط السلطة[١٤].

ولقد اقترن مفهوم «الجاهلية» (أي الجهل بالاسلام) بفكرة «الهجرة» تشبهاً بهجرة النبي الى المدينة، التي تألفت منها اول جالية اسلامية. فالهجرة من بلاد الشرك إلى حياض الاسلام غدت في يقين الاخوان واجباً دينياً مفروضاً على جميع المسلمين. ولقد اورد الشيخ محمد بن عبد الوهاب في احد كتبه آيتين قرآنيتين تحثّان المؤمنين على الهجرة من أرض الشرك الى ارض الاسلام [سورة النساء: ٩٧/ ١٠٠] هما:

> إنَّ الذين توفّاهم الملائكة ظالمِي انفسهم قالوا: فيمَ كنتُمْ؟ قالوا كنا مُسْتَضْعَفين في الارض. قالوا: أَلَمْ تكنْ ارضُ الله واسعةً فتهاجروا فيها. فاولئك مأواهم جَهنمُ وساءَت مَصيرا. ٩٧... ومَنْ يُهاجِرْ في سبيلِ اللهِ يجدْ في الأرضِ مراغماً كثيراً وسعةً ومَنْ يخرجْ مِنْ بيتِهِ مهاجراً الى اللهِ ورسولِهِ، ثم يدركْهُ الموتُ فقد وقعَ اجرُهُ على الله. وكانَ الله غفوراً رَحِيما ١٠٠ [١٥].

مستوطنات الاخوان: بنيتها وتنظيمها.

تأسست مستوطنة الاخوان الاولى في شهر ديسمبر (كانون الاول) سنة ١٩١٢، وذلك في العرطاوية، وهي منطقة غنية بالمراعي الخصبة ومنابع المياه. ولقد كانت هذه المنطقة اولاً داخلة في ديرة قبيلة المُطير، وكان المظنون أن ابن سعود لو تمكن من اقناع هذه القبيلة بالتخلي عن طبيعتها البدوية لاعتبر نجاحه هذا انجازاً عظيماً. فقد كانت هذه القبيلة مشهورة بمناقبها الحربية، وغاراتها المتلاحقة على المناطق المجاورة، ورفضها القاطع لأية سلطة مركزية عليها. لكن ابن سعود، بحذقه في استخدام القوة والتوجيه،

تمكن من توطين هذه القبيلة الى جانب عشيرة من قبيلة حرب، بحيث تم له اضعاف الروابط القبلية، وتنمية العلاقات التي تقوم على تصور مشترك.

وقد تبع هذا الاختبار الاول في العرطاوية، إنشاء مئتين وعشرين مستوطنة اخرى[16] معظمها في نجد واطراف الحجاز والحدود السعودية الشرق ـ اردنية وهذا التوزيع الجغرافي الرحب للمستوطنات في المنطقة، اثبت لأبن سعود وجوداً محسوساً عبر شبه الجزيرة، وهيّأ له قواعد عسكرية ومراكز تموين، ومراكز دينية امامية[17].

وقد ذكر امين الريحاني، في وصف رحلاته عبر شبه الجزيرة العربية، أن سكان مستوطنات هُجَر كانوا ثلاث فئات: (١) البدو الذين تحولوا إلى مزارعين، (٢) المطاوعة، (٣) التجار وارباب الحرف[18]. ولقد كان الفارق بين فئتي المزارعين والتجار ـ الحرفيين قبلياً في الاصل. فاعيان القبائل تحولوا الى مزارعين، في حين أن المتحدرين من أصل وضيع امتهنوا التجارة وبعض الحرف[19]. ومع تأكيدات الاخوان بأن مجتمعهم كان ينعم بمساواة تامة بين افراده، فإن ابناء القبائل الخاملة لم يشاركوا في الغزو، بل لازموا المستوطنة، وزاولوا بعض الخدمات الضرورية، مثل البيطرة، وصناعة السيوف والرماح، وتصليح الاسلحة والادوات المنزلية[20].

أما المطاوعة فمن غير الواضح تماماً من أي العناصر الاجتماعية تألفوا. فقد كانوا بتصرف علماء الرياض المباشر، وكانوا يستقدمون عادة من خارج الوحدات القبلية ـ المقيمة في المستوطنة. ومع ذلك فقد كان لكل مطاوع تلميذ من المستوطنة المحلية. ولم يكن المطاوعة يشغلون شيئاً من المهام الادارية او القضائية، بل كانوا يتوزعون عادة بنسبة واحد إلى خمسين بين افراد المستوطنة، وينظّمون دورات للتعليم الديني، ويقومون كذلك بتنفيذ المبادىء الوهابية العامة.

كل مستوطنة كانت تقع تحت سلطة امير وحاكم[21]. الامير يتولى تنفيذ القرارات الادارية الصادرة عن مجلس الشورى في الرياض. والمجلس هذا يتألف من المفتي عبد الله آل شيخ، وكبار العلماء، والزعماء القبليين وبعض اعيان الحضر. وقرارات المجلس لا تصبح نافذة الا بعد تصديق ابن سعود عليها، وهو رئيس المجلس. أما الحاكم فكان مسؤولاً، بوجه عام، عن تطبيق احكام الشريعة. والى جانب الامير والحاكم، كان لكل مستوطنة قاضٍ يُعيّنه ابن سعود عليها. وكان معظم القضاة يختارون من اسرة آل شيخ[22]

الاخوان كقوة عسكرية

كانت الحياة اليومية في المستوطنات وقفاً على الصلاة، ودراسة «التوحيد»، وحراثة الارض، والاستعداد المتواصل للحرب. وكان الاخوان يعتبرون العالم وسكانه فريقين: مؤمنين (الاخوان) وكُفّاراً (سائر الناس)، ويـرون أن جميع الكفار ينبغي أن يعتنقوا الاسلام بحد السيف. وهذا التصور للعالم وسكانه خدم مقاصد ابن سعود من حيث تبرير توسيع سلطانه. ولكي يحقق هدفه الرامي إلى التوسع الاقليمي، قسّم السكان في كل من المستوطنات الى ثلاثة فرقاء: الاول، يتألف من اولئك الذين هم في وضع نصف واع للاستجابة الى داع الى الجهاد؛ والثاني، القوى الاحتياطية المؤلفة من رعاة المواشي والتجار والحرفيين؛ والثالث، جميع من بقي في المستوطنة لتعهد الاعمال اليومية. وكان من حق ابن سعود أن يعبىء الفريق الاول والثاني، في حين أن موافقة «العلماء» كانت شرطاً في تجنيد الفريق الثالث[٢٣].

على أن ظهور الاخوان الاول كقوة عسكرية، في معركة جيـراب سنة ١٩١٤، قلب ميزان القوة في المنطقة. ففي الحجاز كان اعتماد الشريف حسين عسكرياً على جيش مدني نظامي، مدرب على يد الاتراك والبريطانيين، ومجهز بقواد من السوريين والعراقيين. لكن هذا الجيش لم يكن له تفاني الاخوان في سبيل القضية، ولا سهولة الانتقال البدوية[٢٤]. ولقد كان الجيش الرشيدي الذي جهزّه العثمانيـون مؤلفاً بغـالبيته من قبيلة شمّـر، التي كان ولاؤهـا للقضية الرشيدية قائماً على المصلحة، اكثر منه على تعهدٍ مبدئي. أما الاخوان، من جهة اخرى، فقد اعتبروا انفسهم حماة لأمن الدولة واخلاقياتها، وكانت قوتهم السياسية والحربية المتزايدة قد خلقت في صفوفهم وعياً جماعياً لم يكن له وجود بين قوى الشريف حسين، ولا عند الرشيديين. فقـد كانـوا سريعي الانتقـال وجيدي التدريب على الحروب الصحراوية.

واذ كان الاخوان قد تربوا على الاعتقاد بأن الوهابية هي الطريق الوحيدة التي ينبغي للمسلمين سلوكها، فقد تمكنوا من أن يحرزوا لأبن سعود النصر في كل معركة خاضوها بين سنة ١٩١٤ و١٩٢٧. فقد كان ابن سعود إمامهم، وكانت الوهابية قضيتهم. ومن اجل اجتياح الحجاز، دُعي زعماء الاخوان وكبار العلماء، وشيوخ القبائل، واعيان الحـواضر، إلى مؤتمـر عقد في الـرياض في الخامس من يونيو (حزيران) ١٩٢٤، اخبر فيه ابن سعود الحاضرين أن الاخوان

عبّروا عن رغبتهم في تأدية فريضة الحج إلى مكة والمدينة. لكن الشريف حسين منعهم من اداء هذا الواجب الديني. وبعد ما شرح موقفه، طلب من «العلماء» اصدار فتوى بصواب اعلان الحرب، لتأمين حق المؤمنين في اداء واجبهم الديني. فأيد «العلماء» موقف ابن سعود، وكانت الفتوى بحكم الواقع، امراً إلى الاخوان بشن الحرب على الشريف حسين. وتقدم اربعة الاف من الاخوان بثياب الحجاج وبالسلاح الكامل واغاروا على الطائف، فقتلوا حاميتها، ودمروا كلياً كل ما وجدوه معارضا للمبادىء الوهابية. وسقطت مكة بعد الطائف، وخضعت لسلطة الاخوان، وطبقت فيها الوهابية تطبيقاً صارماً.

نهاية التطرف الوهابي وترسيخ الاعتدال:
اخضاع الاخوان.

باجتياح الحجاز، تمَّ لابن سعود انجاز التكوين الاقليمي لمملكته. ولم يعد بحاجة إلى الاخوان، من حيث هم قوة مقاتلة. بل أن تطرفهم الديني غدا خطراً محتملاً على نظام حكمه. وكان ابن سعود سابقاً قد ألهب حماسة الاخوان، وحوّلهم إلى قوة متطرفة شديدة التصلب، لأن ذلك بالذات ما كان يفتقر اليه. أما بعد أن حقق هدفه السياسي، فقد اصبح بحاجة الى أن يخفف من تصلب الاخوان وتطرفهم. وعلى ذلك، استدعى «علماء» الرياض جماعة المطاوعين من مستوطنات الاخوان، وابلغوهم أن يذيعوا في الناس «أن الاسلام دين وسط»، وأنه لا يخالف الرفاهية المادية ولا اليسار الزمني. وبموجب مضمون هذا التعليم الجديد المزدوج الغاية، كان على الاخوان اولاً أن يتحولوا عن تطرفهم الديني، وثانياً أن يخصصوا وقتهم ومواردهم لاستثمار الارض وتجميع الثروة.

إلا أن الأخوان رفضوا مفهوم الاسلام الوسط. ودعوا الى الجهاد ضد شرقي الاردن والعراق والكويت. ومهما يكن من امر فإن تعامل زعيمهم مع البريطانيين هو الذي اغضبهم وزاد من حدة نزاعهم مع ابن سعود. واول مؤشر على خطورة الوضع برز إلى الواجهة سنة ١٩٢٥ في مكة. وكان قد مضى ما يزيد عن خمسة اشهر على اجتياح الاخوان لمكة، وكان ابن سعود قد رفض طلبهم بالزحف على جدة والمدينة، مع أن هذه المهمة كانت سهلة عليهم، وفي متناول يدهم. ذلك أنه توقع الحصول من زعماء المدينة وجدة على تسليم بالمفاوضة. لكن الاخوان اكدوا على أن التسليم بحد السيف كان الطريقة

الوحيدة. وفي اليوم الرابع والعشرين من شهر ابريل (نيسان) سنة ١٩٢٥، ارسل فيصل الدويش، زعيم الاخوان، تحذيراً لابن سعود مفاده أن سيوف مقاتليه على اتم الاستعداد لمواجهة اولئك الذين واصلوا شرور الملك المخلوع الشريف حسين[٢٥].

وتوطيداً للاعتقاد بأن الجهاد واجب على كل مسلم راشد، اجتمع الاخوان في شهر ديسمبر (كانون الاول) ١٩٢٦ في العرطاوية، وحملوا على ابن سعود، لأنه لم يواصل الحرب على المناطق المجاورة، ووجهوا اللوم كذلك إلى امامهم على ما يلي:

١) ارسال ابنه سعود الى مصر، وهو بلد واقع تحت السلطة البريطانية،

٢) ارسال ابنه فيصل إلى لندن سنة ١٩٢٦ ليكسب ود البريطانيين،

٣) ادخال التلغراف والتليفون والسيارات إلى بلاد الاسلام، وهي جميعها في نظرهم ادوات شيطانية،

٤) جباية رسوم جمركية. من مسلمي نجد،

٥) السماح لقبائل شرقي الاردن والعراق بارسال مواشيهم لترعى في ديار الاسلام،

٦) منع التجارة مع الكويت (فقد ذكر الاخوان لابن سعود أن رعايا الكويت، اذا كانوا كافرين وجب عليه اعلان حرب مقدسة عليهم. أما إذا كانوا مؤمنين فليس للحاكم أن يمنع الاتجار معهم).

٧) واخيراً التسامح مع شيعة الحساء، فقد كان اعتقاد الاخوان أنه كان ينبغي إما أن يعتنقوا الوهابية وإما أن يُقتلوا»[٢٦].

ونظراً لخطورة مآخذ الاخوان، وَجَد علماء الرياض أنه من الضرورة بمكان شرح موقفهم. وعلى ذلك، اصدروا فتوى اتخذوا فيها موقفاً محايداً من استخدام التلغراف والراديو والسيارة، لكنهم اشاروا على الملك باتباع المبادىء الوهابية، وهدم مسجد حمزة لأنه مزار شيعي، ويمنع دخول المحمل المصري إلى المدينتين المقدستين: مكة والمدينة، وباكراه الشيعة على الخضوع للاسلام أو الطرد من المملكة، ويمنع شيعة العراق من ارسال مواشيهم لترعى في ديار الاسلام، وبارجاع الضرائب التي جبتها الحكومة من سكان نجد. ومع أن العلماء ايدوا في

فتواهم موقف الاخوان، إلا أنهم اعتبروا اعلان الجهاد من مسؤوليات الإمام وحده[٢٧].

وإذ رفض الاخوان فتوى العلماء، بأن الامام وحده هو المسؤول عن اعلان الجهاد، اقدموا في السادس من نوفمبر (تشرين الثاني) سنة **١٩٢٧** على غزو مركز امن عراقي بالقرب من الحدود السعودية، وقضوا على جميع افراد حاميته. وكذلك غزوا الكويت وشرقي الاردن. ومن أجل منع المزيد من غزوات الاخوان، امرت الحكومة البريطانية قوتها الجوية بمطاردة الغزاة من الاخوان عبر بلاد نجد. فتحوّل الوضع تماماً الى ما كان زعيم الاخوان، فيصل الدويش، يشتهي. لأن اتهام ابن سعود بالانحلال الديني كان امراً ممكناً فقط اذا امتنع عن مواجهة الكفار البريطانيين في ميدان القتال.

أما ابن سعود فإنه بعد أن انجز بنية العربية السعودية لم يشأ مجابهة البريطانيين، أو المضي في توسيع رقعة مملكته. فحرصاً منه على لجم تطرف الاخوان، دعا إلى اجتماع عام في السادس من نوفمبر (تشرين الثاني) **١٩٢٨** في مدينة الرياض، حضره إكثر من ثمان مئة من الاخوان، فضلاً عن «العلماء» ووجهاء المدن والقبائل. وجه فيه إلى الحضور حديثاً عدّد فيه ثانيةً انجازاته الدينية والسياسية، بما في ذلك توحيده لشبه الجزيرة. وفي محاولة منه لكسب المزيد من الدعم، قدم استقالته، مشترطاً على المجتمعين اختيار خلفه من آل سعود. وكما اشار حافظ وهبة، فإن احداً لم يصدّق أن ابن سعود كان حقاً راغباً في الاستقالة. فبادر «العلماء» والوجهاء إلى رفض طلب الاستقالة وأيّدوا حكم إبن سعود.

إن مؤتمر الرياض، اقنع الاخوان أن القوة المجردة هي الوسيلة الوحيدة لخلع ابن سعود، فراح زعماؤهم يروّجون في المستوطنات انهم وحدهم، الاخوان، اصبحوا الحماة الحقيقيين للمذهب الوهابي. فعمد على الاثر زعماء الاخوان: فيصل الدويش من قبيلة المطير، وسلطان بن حميد بن بيجاد من العُتيبه، وديدان بن هثلين من العجمان، الى القيام بعدد من الغارات لم تقتصر على العراق والكويت، بل تناولت قبائل نجدية من الموالين لإبن سعود. ووقعت المواجهة بين ابن سعود والاخوان في الواحد والثلاثين من مارس (آذار) **١٩٢٩** في معركة سيبيلة. وتم لجيش ابن سعود، المؤلف من المجندين المدنيين والريفيين والموالين من البدو، قهر الاخوان وتثبيت حكم ابن سعود. وتلا ذلك تفكيك المستوطنات وتحويل الاخوان إلى الحرس القومي.

خلاصة

حاول ابن سعود توسيع حكمه وترسيخ سلطته، فاتخذ الوهابية مبدأ مثالياً لدولته، وانشأ مؤسسات دينية لتحقيق اغراضه السياسية وتعزيزها. ثم توصل عن طريق صيانة الولاء التقليدي بين اسرته وآل شيخ إلى اظهار حكمه وكأنه امتداد للدولة السعودية الاولى التي كانت فيها العلاقة بين الدين والدولة تامة الانسجام. ثم أنه اوجد جماعة الاخوان وادبهم بوهابية متزمتة، من اجل أن يقرن توسيع حكمه بانتشار الوهابية.

ومع أن العلماء كانوا، بوجه العموم، مؤيدين لحكم ابن سعود، فإن علاقتهم به لم تتسم دوماً بالانسجام. فالعلماء، وكذلك زعماء الاخوان، مَنّوا انفسهم ببقاء ابن سعود الى جانبهم في قضية مشتركة. لكن واقع الحياة السياسية حطم امانيهم. فابن سعود انما احتاج الى الوهابية ليكسب حكمه صفة شرعية، لكنه كان كذلك بحاجة الى التجديد إذا شاء للعربية السعودية أن تصبح في مستوى القرن العشرين. وعلى ذلك، فمع أن الوهابية استمرت مبدأ مثالياً للدولة، فإن «العلماء»، بعد أن جردوا من تراثهم التقليدي، بقي ابن سعود مصدر كل سلطة في الدولة، وكان على المؤسسات الدينية ان تتصرف بحسب متطلباته السياسية. فلم يكن من المستغرب اذن من ابن سعود، بعد أن توفر له انشاء وتعزيز المؤسسات الدينية في المراحل الاولى من حكمه، ان يعود إلى حل البعض من هذه المؤسسات، والحد من نشاط البعض الآخر، في مراحله الاخيرة. على أن التحدي الذي واجه إبن سعود ومن خلفه، كان بعد ذلك مواصلة استخدام الوهابية شعاراً للدولة، والاستمرار في الوقت نفسه، بانشاء دولة حديثة.

الفصل الرابع

توسيع سلطة الدولة وإلحاق العلماء بالإدارة

بقيت العربية السعودية ما يزيد عن العقدين، اعتباراً من اعلانها مملكة متحدة سنة ١٩٣٢ حتى سنة ١٩٥٣، بدون ادنى دوائر ادارية محكمة التنظيم، حكم ابن سعود في اثنائها حكماً شخصياً خالياً من أية صفة رسمية. فقد تعهد ادارة البلاد وكأنها اسرة شخصية جبارة، متفادياً نشوء أي تركيز للقوة في مكان من هذا الجهاز الاداري. على أن اتساع صناعة استخراج النفط في الخمسينات، والزيادة الناجمة عنها في واردات الحكومة، ادّيا إلى مزيد من التعقيد في الدوائر الحكومية، والاتساع في السلطة القضائية لتشمل عدداً وافراً من الوحدات الاجتماعية. ولم ينجم عن وفاة ابن سعود في السنة ١٩٥٣ انحلال الدولة التي اسسها، بل أن الدولة السعودية استمرت بعد وفاة مؤسسها، واستمر من تبعه في الحكم (سعود ١٩٥٣-١٩٦٤، فيصل ١٩٦٤-١٩٧٥، خالد ١٩٧٥-١٩٨٢، فهد١٩٨٢ ولا يزال) في بناء هيكليات ادارية عصرية لتنشيط الاداء الحكومي المتكامل مع شرعية الأساس التقليدي لنظام الحكم. والواقع ان انشاء دوائر ادارية حديثة معقدة قد مكّن الحكام السعوديين من ضبط المجتمع ومواصلة اجراء حكمهم التقليدي.

على أن انشاء هذه الدوائر ادى إلى حدوث تغييرين اساسيين أثّرا في العلاقة التقليدية ما بين الدين والدولة في المملكة السعودية. الاول أنه زاد من المفارقة في دور الدين والسياسة كل في مجاله. والثاني أنه ثبّت للدولة سلطة رتيبة على مدى واسع من مناطق كانت سابقاً خاضعة لنفوذ الدين والمؤسسات الدينية. وبحكم هذه الرتابة في السلطة، فقد «العلماء» الكثير من مهامهم التقليدية، واصبحوا بمثابة فريق ذي فاعلية محدودة في شؤون الحكومة وسياساتها، دون أن يعمل كقوة مركزية مستقلة. ولكي نقف على وضع «العلماء»، ودورهم في الهيكليات

المستحدثة، ينبغي لنا أن نسوق كلمة موجزة في نشوء نظام البلاد الاداري وفي خصائصه البارزة.

العوامل البيئية المؤثرة في تطوير ادارة الدولة

إن اعلان العربية السعودية مملكةً متحدةً سنة **١٩٣٢** لم يؤثر، بواقع الامر، في الهيكليات الادارية التقليدية التي كانت قائمة في البلاد. ذلك لأن التحول من حكومات اقليمية ممزقة إلى بنية ادارية مركزية انما جرى بعد ذلك بعقدين لا غير. ومع أن بعض الهيكليات الادارية المركزية الحديثة، كانت قد نشأت في الحجاز، فإن مناطق اخرى من البلاد السعودية كانت تدار بطرق تقليدية. ولئن كانت بعض الدوائر الادارية قد انشئت في غضون الثلاثينات في الحساء ونجد، إلا أنها كانت، بوجه العموم، محدودة المدى ومحصورة النشاط.

وبنتيجة هذا الاختلاف في الهيكليات الادارية في البلاد، فإن مدى التفاوت في المهام بين المجالين الديني والسياسي، ومدى امتداد سلطة الحكومة القضائية على مناطق كانت تحت سلطة الدين والمؤسسات الدينية، كان يختلف بين منطقة واخرى. ففي نجد كانت الفروق الوظيفية ما بين النطاق الديني والسياسي طفيفة، لأن هذا الاقليم لم يكن قد وقع تحت تأثير خارجي ذي بال قبل الثلاثينات، فحافظ بالتالي على تجانسه الثقافي. ذلك أنه كان تحت سلطة ابن سعود، يحكمه عن طريق ولي عهده سعود، الذي تولاه كحاكم اداري ونائب شخصي للملك. وكان ثمة عدد من الامراء المحليين عملوا نواباً عن الملك في مناطقهم. وكان للامراء مساعدُون في مهامهم اليومية، هم فئة من «العلماء» كانوا يشغلون مناصب قضاة في المحاكم او ائمة في المساجد أو اداريين ماليين، أو ضبّاط أمن. وفيما عدا «العلماء» التابعين لرؤسائهم في الرياض، فقد كان سائر الاداريين تابعين للامير، الذي كان تابعاً للحاكم، المسؤول بدوره امام الملك.

أما الحجاز، فقد كان ـ خلافاً لنجد ـ قد تأثر بالنظم الادارية الغربية، لا سيما المصرية منها والتركية. بل أن عدداً من الهيكليات الادارية وجدت في المنطقة قبل الفتح السعودي لها. مثال ذلك أن مكة كانت تضم عدداً من الدوائر؛ منها للصحة العامة، وللشؤون البلدية، ومنها للموارد المائية، والشؤون القضائية. وقد نسقت باشراف مجلس المدينة العامل بامرة الشريف الحاكم بصورة مباشرة. وقد حافظت هذه الدوائر

على اوضاعها في ظل الحكم السعودي، لكنها اصبحت مباشرة تحت سلطة فيصل، حاكم الحجاز.

إن الاختلاف في الخلفية الادارية بين إقليمَيْ الحجاز ونجد ربما لم يكن ذا خطورة بالغة، لولا الفروق القائمة بينهما في النظم التربوية والتي وسمت لاحقاً الهيكليات الادارية الجديدة بسمات معينة، وعملت على تثبيتها واستمرارها. ومع أن الحجاز اشتمل على عدد من المدارس المدنية في منقلب القرن، فإن التعليم الابتدائي المدني تأخر في نجد حتى العام ١٩٣٨. ومع أن «العلماء» في نجد كانوا ذوي فاعلية في تنسيق النظام التربوي، فاستطاعوا بالتالي مواصلة التأهيل الديني للبرنامج، فإن نظام التربية الحجازي كان في طبيعته اقرب الى الصفة المدنية، وقد تم تأهيله في اتجاه يسدّ حاجات ادارة مختلّة ومعقدة.

وكانت الحصيلة المباشرة لهذه الفروق في النظام التربوي بين القطرين، تسلم الحجازيين للمراكز الادارية الرئيسة التي احتاجت الى موظفين ذوي تربية مدنية. وفيما وجد النجديون في التربية الدينية قابلية للتحرك الاجتماعي، فإن الكثيرين من الحجازيين زاولوا التحصيل في المدارس المدنية، وكانوا في وضع أنسب لمواجهة مطالب المؤسسات ذات البنية المستحدثة[١]، ولكن بنشوء الادارة المركزية في الخمسينات، وتبعاً لتزايد عدد النجديين الذين زاولوا التربية المدنية، شاهد العصر تحولاً في نسبة التمثيل الجغرافي في الادارة، جاء في صالح نجد.

الاقتصاد النفطي كعامل حاسم في التحول الاداري

إن نشوء اقتصادٍ نفطيٍّ ترك اثرا لم يقتصر على قيام هيكليات ادارية معقدة فحسب، بل تطلب تأهيلاً شاملاً للنظام السياسي ككل. فلقد شهد ابن سعود، قبل وفاته عام ١٩٥٣، تضخماً هائلاً في ثروة بلاده ـ من ٢٠٠,٠٠٠ دولار قبل الحرب العالمية الاولى، إلى عشرة ملايين في ما بين الحربين، فستين مليوناً عام ١٩٤٨، فمئة وستين مليوناً عام ١٩٥٢ و٢٥٠ مليوناً عام ١٩٥٣[٢].

إن اهمية الموارد النفطية، من حيث تأثيرها في الخدمات الحكومية في مقابل نشوء طبقات اجتماعية جديدة في العربية السعودية، إنما نتجت عن طبيعة المجتمع السعودي، وواقع الاقتصاد النفطي كليهما. على أن ثمة ثلاثة عوامل قلّصت من

تأثير صناعة النفط[٣]: الاول خلفية المجتمع السعودي. ذلك أن صناعة النفط نفذت إلى مجتمع لم يكن له تقليد صناعي. فالتدابير التشريعية والتنظيمية انما وضعت في سنين متأخرة من اجل أن تنظّم المهام الصناعية لتواجه الحاجات والمطالب الراهنة. وعامل ثانٍ اضعف من تأثير الصناعة النفطية في الوضع الاجتماعي السياسي مردود إلى طبيعة الصناعة. فهذه الصناعة، كما ذكر ت.و. سولتس في بعض ما كتب:

> ... إنها لا تؤثر، بحكم الضرورة، في اداء معرفة جديدة إلى قطاعات اخرى، او في تدريب عمّال يكتسبون مهارات تفيدهم في تعاطي اعمال اخرى متى تحولوا اليها. فتقنيات الانتاج والتعدين والنفط اقرب الى أن تكون معينة ومحصورة، وليس لها طواعية المنفعة في قطاعات اخرى. بناء على ذلك، وباعتبار حاجات صناعات اخرى، فإن قلة من تقنيات التعدين والنفط مفيدة لها، وقلة من العمال المدربين في صناعة التعدين والنفط تخولهم مهاراتهم الصناعية للتجنيد في صناعات اخرى[٤].

وفضلاً عن ذلك، فإن صناعة النفط عامل نموّ من جانب واحد، باعتبار أنها لا تستتبع توسيعاً ضخماً لجهازَي النقل وتوليد الطاقة. فهي تستخدم تسهيلاتها الخاصة ولا تحتاج إلا إلى القليل من الخدمات العامة[٥]. واخيراً، فالعامل الثالث هو بُعد موقع هذه الصناعة عن المدن، مما يحد من تأثيرها في المجتمع.

وعلى قلة تأثير هذه الصناعة في المجتمع، فإن ضخامة قوة الانفاق، الناجمة عن موارد النفط، قد صدمت الوضع الاقتصادي المستقر في البلاد[٦]. فقد غدت عائدات النفط اهم مصدر منفرد غذّى موارد الدولة. ففي عام **١٩٣٢** بلغت موارد الدولة السعودية اثني عشر مليوناً من الريالات السعودية، جاء ستون بالمئة منها من مواسم الحج، فبلغت في عام وفاة ابن سعود **٧٥٧** مليوناً من الريالات السعودية جاء تسعون بالمئة منها من صناعة النفط[٧].

إن المشكلة الكبرى التي اقترنت بالزيادة الهائلة في الثروة هي أنه لم يكن حتى عام **١٩٥٩**، أي تمييز بين مالية الدولة ومالية الاسرة المالكة. وطبقاً لرأي ماكس وبر في النمط المثالي للحكم السلالي، فإن ابن سعود وخلفه الملك سعود اعتبرا ثروة البلاد ثروتهما الخاصة. وحتى في اول موازنة نظمت في العربية السعودية عام **١٩٥٨-١٩٥٩**، كان ما خصص للاسرة الملكية **١٧** بالمئة منها، على أن تنفق كما يختار الملك، اضف اليها **١٩** بالمئة في باب «نفقات اخرى» وعلى أن تكون كذلك بتصرف الملك.

وبدلاً من انفاق هذه الثروة الطائلة على مشاريع انمائية، خص بها إبن سعود، على سبيل الايثار، ابناءه الاثنين والاربعين واخوته الخمسة وذراريهم، والعشائر الكبرى من قبائل جلوي والسديري وآل شيخ، وجميعهم من الاسرة المالكة. ان التزمّت الوهابي الذي وحد المجتمع القبلي، وسوّغ شرعية فتوح ابن سعود وحكمه، كما يصفه هـ.س. جون فيلبي، قد اثبت أنه لا ينسجم مع الثراء الفاحش، قال:

> إن محظورات النظام الوهابي القديم سقطت الواحد بعد الآخر. اولاً خلسة وحياءً، وبعد حين بقدر اكبر من الجرأة. فباسم الهيبة العسكرية، اخذت الروائع الموسيقية التي طالما حظرت، تصدح الآن علناً في باحة القصر... ثم أن العروض السينمائية الممنوعة لم تلبث أن تراجعت، بمشاهدهاالمغرية، الى خبايا العشرات من قصور الامراء والى دارات الاثرياء، لعرض المبتذل من انتاج هوليوود، أمام جمهور من المشاهدين. ولو أنها عرضت أمامهم قبل ذلك ببضعة عشر عاماً لعلت وجوههم حمرة الخجل، اولكانوا صعقوا لمرآها[٨].

وفي حين تمكن ابن سعود من مواصلة حكمه السلالي بفضل شخصيته الاسطورية، ونثر الاكراميات المالية، فإن الملك سعود اخفق اخفاقاً ذريعاً عندما حاول أن يجري على هذا المثال في حكمه. فسعود لم يكن له لا شخصية والده الساحرة، ولا قدرته على اقناع الرجال وابراز الحاجات الملحّة. ومع ضخامة الواردات النفطية، كانت الاصلاحات في احوال معيشة السعوديين طفيفة للغاية. وقد عانى وضع البلاد الاقتصادي من ضغوط تضخمية خطيرة. وسعود، بحكم ما عرف به من ضعف القيادة، واعتياد الاسراف والبذخ، عجز عن وضع حد للانحلال الاجتماعي والخلقي في المجتمع السعودي، ولم يكن له من الحذق ما يستطيع أن يواجه به التحدي الاشتراكي الخارجي الذي طرحه عبد الناصر.

وفي محاولة لتلافي المزيد من النقمة الشعبية على الحكم السعودي، عمدت الاسرة المالكة وقيادة «العلماء» عام ١٩٥٨ إلى تحويل مهام سعود التنفيذية الى ولي عهده فيصل. ومع أن سعود استعاد هذه السلطات عام ١٩٦٠، فإن فيصلاً بقي صانع القرار في الحكم. ولم يتجاوز حكم سعود سنة ١٩٦٤، ففيها خلع ونودي بفيصل ملكاً، بقرار من الاسرة المالكة و «كبار العلماء»[٩].

وفي عهد فيصل تم ايقاف تآكل شرعية السياسة السعودية، وأظهر النظام الذي اورثه فيصل لخالد سنة ١٩٧٥ قدرته على التكيف مع المتغيرات لمواجهة التحديات السياسية الخارجية. واثبت فيصل مجدداً أن الحكم السلالي لا غنى له

عن الشرعية التقليدية، فأنشأ لذلك نظاماً وظيفياً معقداً في موازاة الاسرة المالكة، لكنه مشتبك بها وتابع لها. وذلك من اجل أن ينمي مؤهلات النظام ويعزز انجازه.

إن التغييرات الهيكلية التي جرت في النظام السياسي السعودي تحققت بعد اكتشاف النفط في المملكة. وذلك على اثر اقتناع الحكام السعوديين بالحاجة الى التغيير السياسي. ومع ذلك فالتغيير الحاصل لا يجوز أن ينظر اليه من زاوية أنه رغبة واعية في تحويل المجتمع تحويلاً جذرياً، انما كان بالاحرى من قبيل الاستجابة التوفيقية من جانب الحكم السلالي غايته صيانة قيم النظام الاساسية وخصائصه البارزة في بيئة متغيرة.

مفارقات في الادوار وتداخل في المؤسسات

إن وجود الهيكليات الادارية المعقدة والمتنوعة يعزز قدرة النظام السياسي على تسيير امور رعيته. وإذ يواجه النظام السياسي انواعاً متباينة من المناطق التي تستلزم تدخل الدولة، فإن الحاجة الى انشاء مؤسسات ادارية معقدة تغدو عظيمة وملحّة. فإذا رغبت النخبة السياسية في الحفاظ على مكانتها في المجتمع فلا مفرّ لها من اقامة هذه المؤسسات.

عندما تحسس ابن سعود، قبل الخمسينات، الحاجة إلى إنشاء مؤسسات ادارية حديثة، كانت الحياة السياسية في المملكة تدور حول الملك. إذ كان يمارس السلطتين التنفيذية والتشريعية. وقد احاط نفسه بمشيرين اكتسبوا ثقته الشخصية. وهؤلاء المشيرون «لم يتقدموا بطلب، وقلما طرحوا توصية، لكنهم اشاروا فقط عندما بادرهم الملك بطلب الرأي»[١٠].

بعد اجتياح الحجاز عام ١٩٢٦، وما عقبه من توحيد للمملكة عام ١٩٣٢، احتاج ابن سعود إلى هيكلية ادارية اشدّ فاعلية لمواجهة المتطلبات الاقتصادية والاجتماعية المتزايدة ابداً، التي ولدتها الموارد النفطية. فاقدم ابن سعود على وضع هيكلية اساسية لمؤسسات وظيفية اكثر تنويعاً وتعقيداً، محافظاً في الوقت نفسه على الطابع السلالي لسلطته. ومع أن جميع السلطات التشريعية والاجرائية تركزت في شخص الملك الذي هو رأس الدولة، ورئيس الوزارة

والقائد الاعلى للقوى المسلحة، وإمام الامة، فإن اوامر الملك وقراراته وسياساته كانت تجري بالتسلسل المنحدر، وتنفذ بتدبير مجلس الوزراء[١١].

وكان قد سبق انشاء مجلس الوزراء الحالي بعض اللجان الخاصة والدوائر الادارية. وعلى اثر اجتياح مكة عام ١٩٢٤، انشىء مجلس مكة الاهلي مشتملاً على خمسة وعشرين نائباً يمثلون فئات ذوات اهتمامات شتى في المدينة ومنهم «العلماء». وكان على رأس هذا المجلس ابن لابن سعود هو الامير فيصل، وكان من جملة اهتمامات المجلس:

- اعادة النظر في جهاز المدينة القضائي،
- اصدار التنظيمات بشأن الحج والاوقاف،
- الاشراف على التعليم الديني،
- اصدار القوانين التجارية،
- واخيراً تشكيل لجنة قضائية لتسوية الخلافات بحسب القوانين الاسلامية والقبلية[١٢].

وعلى اثر ضم جدة عام ١٩٢٥، استعيض عن المجلس الاهلي بلجنة وصاية. وهذه اللجنة كانت كذلك برئاسة الامير فيصل، وكان بين اعضائها ثلاثة يعيّنهم ابن سعود، وثمانية ينتخبون بالاقتراع السري يمثلون ارباب المصالح الكبرى في الحجاز، ومنهم «العلماء». وقد فوض ابن سعود هذه اللجنة بأن تسعف الامير فيصل في ادارة المنطقة. وبعد سنتين أنشأ إبن سعود لجنة التفتيش والاصلاح لاعادة النظر في هيكلية التنظيم الحكومي[١٣]. ولقد اوصت هذه اللجنة بتوحيد مناطق البلاد الادارية، وبإنشاء مجلس استشاري وطني يمثل المصالح الاقليمية، وعملاً بهذه التوصيات انشىء مجلس شورى من ثمانية اعضاء عينهم الملك، وتم تعيين اربعة منهم بعد استشارة زعماء الامة، وبينهم «العلماء». ورغبة في توسيع قاعدة التمثيل، كان اختيار الاعضاء الثمانية من منطقتي الحجاز ونجد. وقد فوض ابن سعود مجلس الشورى بوضع تدابير اجتماعية ـ اقتصادية، وبالاشراف على نفقات الدوائر والادارات الحكومية وبأن يعمل بمثابة هيئة تشريعية[١٤].

ومع أنه كان لمجلس الشورى سلطات رسمية، فقد كانت قراراته خاضعة لموافقة الملك. وزاد في ضعف سلطته التشريعية وسائر نشاطاته استحداث مجلسين: الاول مجلس نواب انشىء عام ١٩٣٠ لمساعدة فيصل في ادارة منطقة الحجاز، والثاني مجلس وزراء انشىء عام ١٩٥٣ بمثابة وزارة لإبن سعود.

ولقد انشيء مجلس النواب اقراراً بالتقدم الاداري النسبي في الوضع القائم في الحجاز. وكان بمثابة ادارة مركزية مهمتها تنسيق النشاطات ما بين فروع المنظمات الحكومية في اقليم الحجاز، ومجلس الشورى وسواه من الادارات الوطنية. وبنتيجة اتساع العمليات الحكومية في طول البلاد وعرضها، تم لمجلس النواب الحصول من الملك على سلطات تشريعية وتنفيذية. لكن انشاء مجلس وزراء عام ١٩٥٣ وما تبع ذلك من قيام نظام مركزي لادارة البلاد، ادى إلى حل مجلس النواب فغدا مجلس الوزراء الادارة القومية الوحيدة المخوّلة باصدار القرارات.

مجلس الوزراء

أنشأ إبن سعود مجلس الوزراء عام ١٩٥٣ ليعمل بمثابة ادارة مركزية لجميع الدوائر والادارات الحالية والمستقبلية. وقد تألفت عضويته من الوزراء العاملين انذاك ورئيسه ابن سعود. ولقد شمل القرار الملكي الذي تألف المجلس بموجبه خمسة شؤون:

١ ـ تنظيم المجلس، ٢ ـ سلطة المجلس، ٣ ـ سياق عمل المجلس، ٤ ـ سلطة رئيس المجلس، ٥ ـ اقسام المجلس، أي وزارات المجلس[١٥]. وبناء عليه فرئيس المجلس هو الملك، ويرئسه في حال غيابه، ولي العهد. ويتألف المجلس من وزراء الملك ومستشاريه. وجميع الذين يرغب الملك في حضورهم. أما صلاحياته فقد حددت في البند السابع من المرسوم الملكي، وفيه أن «سياسة الدولة في البلاد وخارجها موضوعة تحت اشراف مجلس الوزراء»[١٦]. وجميع قرارات المجلس «لا توضع موضع التنفيذ إلا بعد تصديق جلالة الملك عليها»[١٧].

ولقد جرى تعديل على بنية المجلس ومهامه بمرسوم ملكي صدر في الثاني عشر من شهر مايو (ايار) سنة ١٩٥٨. حدد مجدداً سلطة المجلس واوضحها، وأنشأ منصب «نائب رئيس وزارة». وقد نص المرسوم على أن اعضاء المجلس مسؤولون أمام رئيس الوزارة (أي ولي العهد)، وهو بدوره مسؤول امام الملك. وفضلاً عن ذلك، فإن رئيس الوزارة يحق له أن يناشد الملك صرف أي من أعضاء المجلس. هذا الاضعاف النسبي لسلطة الملك كما نص عليه الامر الملكي الصادر عام ١٩٥٨، خرج إلى حيز الوجود بداعي نقمة الاسرة المالكة على حكم سعود. واذن، فلم يكن من المستغرب، بعد تسلم فيصل لمقاليد السلطة عام ١٩٦٤، أن يعود الملك فيشغل منصب رئيس الوزارة.

ان انصهار جميع السلطات في شخص الملك عام ١٩٦٤، اعاد السيادة العليا الى الملك، ووصف دور المجلس بانه القيم الوحيد على شؤون البلاد الاجتماعية والاقتصادية والادارية والسياسية. وانه يد الملك الفاعلة، وله وحده - بعد موافقة الملك - السلطة المطلقة لاصدار القوانين، واحداث التدابير، والاشراف على تنفيذها.

ويتولى تطبيق تدابير المجلس وقراراته، هيكلية وظيفية معقدة انطلقت، عبر السنين، من عدد قليل من الدوائر والوزارات المفككة، الى النظام الحالي الذي يعتبر مثالاً رائعاً للتنظيم المركزي. وهذه الهيكلية تنقسم الى ثلاثة فروع: (١) الوزارات، (٢) دوائر ومكاتب مستقلة، و(٣) ادارات عامة[١٨].

حتى عام ١٩٥١ لم يكن هناك سوى ثلاث وزارات: وزارة الشؤون الخارجية (انشئت ١٩٣٠)، وزارة المالية (١٩٣٢)، ووزارة الدفاع (١٩٤٦)، على ان بنية هذه الوزارات ونشاطاتها كانت مبدئية. فوزارة المالية، مثلاً، كان يتولاها خازن ابن سعود الشيخ عبدالله السليمان. وكان في رأس اهتماماته تلبية حاجات ابن سعود الخاصة وسائر مطالبه. على ان بنيتها ونشاطاتها الآن لا تشبه في شيء ما كان لسابقتها. فلقد اصبحت هذه الوزارة اشد تعقيداً وتأثيراً من سائر المؤسسات الحكومية. فهي مجهزة بعناصر بشرية تتحلى بكفاءات ممتازة، ولنشاطاتها ومقرراتها تأثير مباشر في سائر الدوائر والوزارات الأخرى[١٩].

وفيما بين العامين ١٩٥١ و١٩٥٤، انشئت وزارات: الداخلية، والمعارف، والزراعة، والمواصلات، والتجارة والصناعة، والصحة. وما بين ١٩٦٠ و١٩٦٢ انشئت وزارات الثروة النفطية والمعدنية، العمل والشؤون الاجتماعية، الحج والاوقاف، الاعلام، والعدل. وانشىء اخيراً في عام ١٩٧٥ ست وزارات اخرى، واضيف ثلاثة وزراء دولة بلا وزارة، بحيث اصبح المجموع ثلاثاً وعشرين وزارة. وكان بين الوزارات التي انشئت عام ١٩٧٥: الأشغال العامة، والاسكان، والصناعة والطاقة، والبرق والبريد والهاتف، والتخطيط، والتعليم العالي والشؤون البلدية والريفية.

وكان في ادارة الدولة دوائر ومكاتب مستقلة كان بينها: مكتب الموظفين العام، مفوضية التخطيط المركزية، ديوان المظالم، دائرة الاستخبارات العامة، مجلس الشورى، الحرس القومي، ولجان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر[٢٠]. وهذه الدوائر والمكاتب نعمت بحكم ذاتي نسبي لأن مردها كان رئيس الوزراء

(اي الملك) بصورة مباشرة. على ان قوانين الموظفين والاجراءات العامة تنطبق عليها وكأنها وزارات.

واخيراً، تخطياً للقوانين والاجراءات الحكومية العامة التي قد تعيق اعمال بعض الادارات، انشأ مجلس الوزراء في الستينات ادارات عامة منها: شبكة الخطوط الحديدية، معهد النفط والمعادن، الخطوط الجوية العربية السعودية، معهد الادارة العامة، جامعة الملك سعود، كلية النفط والمعادن، مؤسسة الضمان الاجتماعي، مركز البحث والانماء الاقتصادي، ادارة النقد العربي السعودي، المصرف الزراعي، والهلال الاحمر. ومع ان كلاً من هذه الادارات كانت سابقاً تابعة لاحدى الوزارات، فإن لكل منها مجلس تنفيذي يتولى شؤونها، يرئسه في عدد من الاحوال وزير، وتشتمل عضويته على نواب وزراء، فضلاً عن المدير العام للادارة نفسها[٢١].

الحاق «العلماء» بموظفي الدولة.

رافق التوسع الذي جرى في دوائر الحكومة الادارية زيادة في سلطات هذه الدوائر على عدد كبير من الفئات الاجتماعية، بينها تلك التي كانت سابقاً تابعة في ادارتها للدين او للمؤسسات الدينية. مثال ذلك، ان سلطة المجلس الاهلي القضائية، وسائر مهامه، اثرت في وضع العلماء تأثيراً بالغاً، وذلك من ناحيتين: الاولى ان «العلماء» وان كانوا ممثلين في المجلس، فان تمثيلهم اقتصر على عضوين، مما اضعف وجودهم وفاعليتهم، والثانية ان سلطة المجلس القضائية تناولت شؤوناً كانت سابقاً بتصرف «العلماء» لا غير، مثل ادارة الاوقاف والمدارس الدينية وشؤون التربية والتعليم. ان مقدار مشاركة «العلماء» في الدوائر المستحدثة كان خاضعا لحاجات القطاع السياسي ومتطلبات تأهيله، فقد سمح للعلماء بدور بارز حيث مسّت الحاجة الى تسويغ ديني، لكن وضعهم كان ثانوياً عندما التزموا موقفاً معارضاً لوجهة نظر الحاكم، او عندما استعين بمصادر اخرى من التسويغ الشرعي، واذ قارب الكيان الاقليمي اكتمال مراحله، فقد «العلماء» ما نعموا به من الاستقلال المحدود، وغدوا موظفين مدنيين مأجورين، وصارت اوضاعهم ومرتباتهم ومهامهم رهناً بانظمة الدولة واغراضها.

ان إلحاق «العلماء» بادارة الدولة جعل من الدين والمؤسسات الدينية وسيلة اجرائية للتسويغ القانوني. ولقد حصر دور «العلماء» في المجتمع، وسائر نشاطاتهم في الهيكلية الادارية، ضمن الحقول والادارات التالية:

- لجان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر،
- مديرية الابحاث الدينية،
- شؤون الافتاء،
- الدعوة والارشاد،
- التعليم الديني،
- وزارة العدل،
- الوعظ والارشاد الاسلامي داخلاً وخارجاً،
- الاشراف على تعليم البنات،
- الاشراف على المساجد والاوقاف،
- كتابة العدل،
- واخيراً، نشر الاسلام وترسيخ الهيبة السعودية في المقامات الدولية، عن طريق نشاطات المنظمات الاسلامية نظير: رابطة المؤتمر الاسلامي ومنظمة الشباب الاسلامي العالمي.

والوصف التالي للنشاطات العامة التي تقوم بها ثلاث من هذه الادارات، وكذلك عرض دور العلماء في الجهاز القضائي الحالي، يمكننا من تقييم دورهم ومكانتهم في جهاز البلاد الاداري.

لجان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

ان الحاجة الى اقامة دوائر ذات سلطة سياسية فاعلة، اصبحت اشد الحاحاً بتقدم مراحل التوسع الاقليمي. فقد ثبت لابن سعود ضرورة انشاء جهاز اداري، يفي بحاجات المذهب الوهابي الفريدة، ويخدم بالوقت نفسه اغراضه السياسية. وعليه فقد تحول موقفه من المؤسسات الدينية، ليفي بالحاجات المستجدّة.

وهكذا فان «لجان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر»، التي انشئت اصلاً لتطبيق المبادىء الوهابية، ادمجت في جهاز الدولة. يضاف الى ذلك انه، حيث تعارضت المبادىء الوهابية مع حاجات ابن سعود السياسية، كانت الاولوية للثانية. فعقد الاتفاق مع البريطانيين، وحلّ منظمات الاخوان، واقرار التعليم المدني، وتدفق غير المسلمين على المملكة لتنمية صناعة النفط، انما هي شواهد على تقديم ابن سعود لاغراض التنمية على سائر الاعتبارات.

ان المظهر الاول لانشاء لجانٍ «للامر بالمعروف والنهي عن المنكر» مردود الى الشيخ عبد العزيز بن عبد اللطيف آل شيخ. فهو الذي اقدم عام ١٩٠٣ على تنفيذ الالتزام بالمبادىء الوهابية في الرياض[٢٢]. ومع انتشار الدولة السعودية عبر نجد والحساء، قام ابن سعود باضفاء صفة رسمية على اهتمامات الشيخ فشكل فيها لجاناً رسمية ذات اهتمامات مماثلة. وكانت هذه اللجان برئاسة الشيخ عبد العزيز آل شيخ، وضمت الشيخ عبد الرحمن بن اسحق آل شيخ، والشيخ عمر بن حسان آل شيخ، والشيخ عبد اللطيف آل شيخ. وكانت هذه اللجان مفوضة باعتقال ومحاكمة وسجن من ثبت انتهاكه للتعاليم الوهابية.

وقد انشىء عدد من المراكز للمنفّذين، اي «المطاوعة»، في الرياض وسواها من المدن والبلدات السعودية، وكان في كل من هذه المراكز ضابط امن ومدير شؤون. وهذا المدير كان مسؤولاً امام مدير اللجان العام. وهو مركز شغله عادة احد افراد آل شيخ. ان جميع القضايا الخطيرة التابعة للّجان، كان القرار بشأنها من حق المدير العام، الذي كان بدوره يتسلم التوجيهات من الملك. ومع وجود شبكة تنظيمية عامة، فان واجبات المنفذين «المطاوعة» لم تحدد بالضبط. كذلك سياسة الترقية والصرف، لم تعين، ولم توضع بتصرف اللجان تنظيمات عامة تشمل الخدمات المدنية السعودية الا في الستينات.

ان مهمات المطاوعة، في تطبيق المبادىء الوهابية، وضبط شؤون المجتمع، شملت مجالات متسعة من شؤون المجتمع. فقد راقبوا ساحات الاسواق لمنع المخالطة بين الرجال والنساء، وحالوا دون تجاوز الافراد للآداب العامة. ومنعوا التجار والبائعين من سلب المشترين وخداعهم. وحظروا انشاء اماكن للهو او بيع آلات الطرب او بيع رسوم تمثل البشر او الحيوانات او صنعها، وحرّموا لبس الحرير او التحلي بالذهب، وحملوا افراد الطائفة على الاشتراك بالصلوات الجماعية، ونفذوا كذلك منع التدخين وشرب الخمور وتثبتوا من تطبيق الرجال للسنة في اطالة اللحية وحلق الشارب.

ان القيود التي نفذها «المطاوعة» جروا في تطبيقها مع المبادىء الوهابية. وتطبيق هذه المبادىء مكنت ابن سعود من إحكام السيطرة على نشاطات رعاياه وترسيخ حكمه. فلم يكن مستغرباً، والحالة هذه، ان يعمل ابن سعود على توسيع نظام «المطاوعة» حتى يشمل منطقة الحجاز في أواخر العشرينات. اما مهمة انشاء هذه الشبكة فقد كلف بها ابن سعود قاضي القضاة عبدالله البليحد، الذي

كلف بدوره الشيخ عبدالله الشيبي بانشاء مراكز لجان في طول المنطقة وعرضها. وتبريراً لتمديد عمل اللجان الى الحجاز، طلب عبدالله البليحد من الشيخ محمد بهجت البيطار، وهو فقيه مكي بارز، وضع نصوص تشرح مبدأ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، والواجبات الملقاة على عاتق المطاوعة[٢٣]. ومع ان الشيخ عبدالله الشيبي هو الذي رئس اللجان في الحجاز، فان المسؤولية القصوى في ادارتها وسياساتها كان مردها الى الامير فيصل حاكم المنطقة، وفيصل بدوره كان مسؤولاً امام ابيه ابن سعود.

وفيما كان اهتمام ابن سعود بالمطاوعة باعتبارها اداة للانضباط الاجتماعي، فان بعض المطاوعة اعتبروا انفسهم حماة للمبادىء الوهابية يعملون خارج سلطة الحاكم. ففي محاولتهم الجادّة لتطبيق المبادىء الوهابية، عارضوا بعض تدابير ابن سعود. فعمد ابن سعود، رغبة منه في كبح جماح «المطاوعة»، الى اصدار مرسوم ملكيّ، عام ١٩٣٠، ادمج فيه «لجان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر» بالمديرية العامة لقوى الامن. مجرداً «المطاوعة» من سلطة الاعتقال التي نعموا بها حتى ذلك الحين، وحصر مهمتهم في رفع تقرير بالمخالفة الى رجال الامن. وفي حال وقوع خلاف بين مدير اللجان العام ومدير قوى الامن العام، فقد نصّ المرسوم الملكي على الطلب الى الملك ان يكون حكماً بينهما.

ان مرسوم ١٩٣٠ شكل الصيغة القانونية التي حددت، من جهة، وضع «المطاوعة» في داخل البنية الادارية السعودية، وعينت، من جهة أخرى، طبيعة مهامهم. ومع ان هذه اللجان اعتبرت مجتمعة ادارة مستقلة، منح مديرها العام، الشيخ عبد العزيز بن عبدالله بن حسان آل شيخ، رتبة وزارية عام ١٩٧٦، فان دورهم تراجع الى وضع ادنى من وضع موظفي الدولة. ومع زيادة التعقيد في بنية ادارة البلاد، في غضون العقود الاخيرة انحصرت مهمة «المطاوعة» في تنفيذ اقبال الجمهور على الصلوات الجماعية. فوزارات التجارة والداخلية، والصحة، والمالية والاقتصاد الوطني، والزراعة والعدل، وكذلك البلديات، تمارس اليوم الكثير من الوظائف والمهام التي كان يتولاها «المطاوعة» تقليدياً. وعدد وافر من اعضاء اللجان الآن هرمون واميون ويعوزهم الكثير من المقوّمات الثقافية المفروضة في المنفذين الدينيين. ان هذا التراجع في مكانة «المطاوعة»، ربما كان مردوداً الى عدم وجود تدابير خاصة للتوظيف والترقية والصرف. فالمطاوعة المرشحون لا يلزمون بتقديم امتحان نجاح، او اكتساب اي تدريب اكاديمي. وشرط القبول يقتصر على

«التصرف الديني والاجتماعي الصالح». اما الترقية فعلى اساس الاقدمية الوظيفة. واما الصرف فنادراً ما يحدث.

ان «لجان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر» انشأها ابن سعود اصلاً لتطبيق المبادىء الوهابية، وبالتالي لضبط تصرف الافراد في المجتمع، وواجبات هذه اللجان شملت مجالات واسعة من التصرف الاجتماعي، ووفرت لابن سعود وسيلة لترسيخ سلطته. واذ ترسّخت اركان سلطة ابن سعود في المنطقة، ونجحت تدابيره في انشاء بنية ادارية حديثة، لم تبق له حاجة الى منظمة المطاوعة، وبدلاً من حلّ المطاوعة - مما قد يستعدي العلماء - عمد ابن سعود الى دمج منظمتهم في الخدمة المدنية، وجردها من اية سلطة فاعلة.

مديرية البحوث الدينية، والافتاء، والدعوة، والارشاد

ان مديرية البحث الديني، والافتاء، والدعوة والارشاد، نظير «لجان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر»، دائرة حكومية مستقلة مسؤولة امام الملك مباشرة، بحكم صلاحيته كرئيس وزارة[٢٤]. فهي تنشر الكتب الدينية التي تذيع الآراء والمبادىء الوهابية، وتتولى توزيعها بحسب الطلب، وترعى كذلك مشاريع ابحاث تتناول الاسلام والوهابية، وتنظم حلقات دراسية لاعداد الوعّاظ وتدريبهم، وتتولى تعيين الوعّاظ في مهمات خارجية. والحصيلة الرمزية من نشر المؤلفات وتوزيع المنشورات الدينية، ابراز الحكم السعودي كناشر للاسلام وتوثيق اقترانه بالوهابية. ومن المؤلفات التي تولت هذه المديرية نشرها او توزيعها الكتب التالية:

* عدد من الكتب الّفها الشيخ محمد بن عبد الوهاب؛ او الّفت عنه.
* كتاب لعبد الرحمن بن محمد بن قاسم العصيمي الحنبلي: «تحريم حلق اللحي».
* كتاب للشيخ سليمان بن محمد الحميدي: «الطرق الشرعية لحل المشاكل الزوجية».
* كتاب للشيخ حمد بن ناصر بن عثمان بن معمَّر: «ارشاد المسلمين في الرد على القبُوريين».

* كتاب لمحمد سلطان المعصومي المكي: «هل المسلم ملزم باتباع مذهب معين من المذاهب الاربعة؟»
* كتاب لعبد الرحمن بن ناصر السعدي: «حكم شرب الدخان».

والى جانب طبع المنشورات الدينية وتوزيعها، تصدر هذه المديرية فتاوى بشأن المسائل التي ترد عليها من الملك والادارات الحكومية، او من عامة الناس. واعمالها ومهام اعضائها تتم بتوجيه الملك. فالمرسوم الملكي رقم ١/١٣٧ الصادر عام ١٩٧١، نصّ على ان اعضاء المجلس الاعلى للافتاء يعيّنهم الملك. ومهمتهم، كما في المرسوم، «ابداء الرأي على اساس الشريعة بشأن الامور التي يطرحها امامهم «ولي الامر» اي؛ الملك؛ واقتراح تدابير بشأن امور دينية تسهل سبيل «ولي الأمر». واصدار الفتاوى لارشاد المسلمين في نطاق العقيدة والعبادة والمعاملة»[٢٥]. وهذا المرسوم بالذات يسمي خمسة عشر عالماً بارزاً من اعضاء المديرية[٢٦]. والذي يستلفت النظر في تشكيل المديرية، ان واحداً لا غير من اصل الاعضاء الخمسة عشر، من آل شيخ. فهذا التمثيل اليسير لآل شيخ في هذه الهيئة الدينية الاساسية في منتهى الغرابة، انما يمكن اعتباره امتداداً لسياسة ابن سعود التي لا تسمح لأية فئة واحدة باحراز سلطة تفوق سلطة الاسرة المالكة. والواقع ان تمثيل آل شيخ ونفوذهم في المهمات الدينية قد تضاءل منذ الاربعينات. ومع ان افراداً من آل شيخ هم الآن وزراء للتعليم العالي، والعدل، والزراعة والموارد المائية، فان المراكز الدينية الكبرى، نظير: مدير عام البحث الديني والافتاء والدعوة والارشاد، ورئيس الرابطة الاسلامية، وكذلك المراكز الاقل اهمية في الدين والمؤسسات ذات الاغراض الدينية، لم تعد برعاية آل شيخ. وفيما كان الطابع المهني لآل شيخ مركّزاً على الاحتراف الديني، فان بعض افراد آل شيخ يزدادون اقبالاً على تحصيل العلوم المدنية، وملء المناصب المدنية، ولدى استعراض اسماء ثلاثة وثلاثين طالباً من آل شيخ، مسجلين في جامعة الرياض للعام الدراسي ١٩٧٩-١٩٨٠، يتبيّن ان ثلاثة عشر منهم فقط مسجلون في العلوم الدينية، بينما العشرون الباقون يزاولون التحصيل المدني، الذي يتراوح بين ادارة الاعمال وطب الاسنان[٢٧].

منظمة الشباب الاسلامي العالمي

فيما كانت نشاطات مديرية البحث الديني والافتاء والدعوة والارشاد، تدور على الغالب داخل العربية السعودية، عمدت حكومة ابن سعود الى انشاء

ادارات اخرى لنشر الاسلام وتعزيز هيبته بين مسلمي العالم. ومع ان الوهابية هي مرجع السعوديين في البلاد، فان التماسك الإسلامي العام هو الظاهرة البارزة بين الاهتمامات الفاعلة في السياسة الخارجية السعودية. ففي مذكرة صادرة **١٩٧٩** عن المعهد الاسلامي في الرياض، وموجهة الى الامانة العامة الاسلامية للاحتفال بالقرن الرابع عشر للهجرة، حدد، التماسك الاسلامي بأنه:

تعبئة موارد الامة الفكرية، والمادية والروحية، لمواصلة السعي في سبيل الاهداف الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، الواضحة الدلالة. والتماسك الاسلامي بالامكان ممارسته في اطار يضم القبول التام للمتطلبات التي تنبع من الالتزام الكامل بالاسلام؛ وانشاء مؤسسات جديدة والانتساب اليها... على ان تقوم بمهام اختصاصية من اجل الامة ككل، عبر حدود وطنية وعنصرية ولغوية وسواها، مما يشرذم الآن المجتمع الاسلامي[٢٨].

ولتحقيق التماسك الاسلامي انشىء عدد من الادارات والمنظمات الدائمة. فاحدى المنظمات الحكومية الهامة المغمورة التي تحاول في نشاطاتها ابراز القيادة السعودية بين الدول الاسلامية: هي منظمة الشباب الاسلامي العالمي (م.ش.ا.ع)، مركزها الرئيسي في الرياض. انشئت في ديسمبر (كانون الاول) **١٩٧٢** على اثر اجتماع ممثلين عن منظمات الشبيبة المسلمة في العالم، التي التأمت برعاية وزارة المعارف السعودية. اما اهداف (م.ش.ا.ع). فهي:

خدمة المثالية الفكرية الاسلامية (الايديولوجية) عن طريق نشر التوحيد، وتقوية الشعور بالاعتزاز بالاسلام في اوساط الشبيبة المسلمة وتزويدها باصول عقلانية وقناعة تامة بتفوق النظم الاسلامية على سواها من الانظمة، ومساعدتها على ممارسة التعاليم الاسلامية في جميع نشاطاتها، ودعم الشبيبة المسلمة ومنظمات الطلبة المسلمين في العالم اجمع، ومساعدتهم في تحقيق خططهم ومناهجهم متى امكن، وارشاد الشبيبة المسلمة ومساعدتها في انشاء منظمات مهنية؛ والقيام بدور قياديّ في المنظمات المهنية الراهنة، ومساعدتها في اداء دورها الاسلامي في بناء الامة الاسلامية ومواجهة التحديات الحالية[٢٩].

لقد قامت الحكومة السعودية بتمويل نشاطات الـ «م. ش. ا. ع» بما في ذلك بناء المساجد والمدارس الدينية في الخارج، ورعاية زيارات الواعظين الى الجاليات الاسلامية خارجاً، واستضافة المؤتمرات السنوية لممثلي منظمات الشبيبة المسلمة، وطبع المنشورات الدينية وتوزيعها[٣٠]. وتمشياً مع سياسة الدولة ذات

الغرض المزدوج: في التأكيد على الطابع الديني للدولة، وفي عدم السماح «للعلماء» بتوجيه نشاطات الدولة، او الحكم عليها، يتولى الادارة والتخطيط لسياسة الـ (م. ش. ا. ع) ونشاطاتها، سعوديون ذوو ثقافة مدنية؛ فأمينها العام - مثلاً - يحمل رتبة دكتور فلسفة في العلاقات الدولية من جامعة بنسلفانيا، وجميع موظفيها تقريباً من ارباب التربية المدنية[٣١]. وفضلاً عن ذلك فان عرضاً للكتب التي نشرتها الـ (م. ش. ا. ع) او وزعتها، يشهد على اتخاذ الدين اداة للتسويغ الشرعي. ومع ان اكثر هذه الكتب منشورات تمهيدية في موضوع الاسلام، فان بعضها يعالج موضوعات اختصاصية مثل: الجهاد، والتدبير الاقتصادي الاسلامي، والنظام القانوني الاسلامي. وابرز هذه الكتب مؤلفات سيد قطب، وابي الأعلى مودودي، ومحمد قطب، وعبد القادر عودة[٣٢]. فهي تحمل رسالة تتفق والمفهوم السعودي للاسلام. وهو ان «الاسلام افضل نظام موجود على هذه الارض... وانه الوسيلة الوحيدة لاستعادة الشرف والقيادة والعدالة الاجتماعية»[٣٣].

العلماء والنظام القضائي

ان تفسير مبادىء الشريعة كان تقليدياً، الحقل الخاص بالعلماء وحدهم. واهمية مهمتهم هذه تنبع من ان الشريعة تنظم جميع النشاطات الانسانية. وكما في نصوص القرآن والسنة، وشروح العلماء عبر الاجماع والقياس، فان الشريعة دستور شامل لأوامر الله وتوصياته، وضع لهداية البشر. فمبادىء الشريعة تشمل جميع مجالات العمل الانساني والتصرف البشري:

> كيف تأكل وماذا تأكل، متى تغسل، وماذا تلبس، كيف تصلي ومتى تصلي وتصوم. هذه الامور واشباهها تعالجها الشريعة على الاساس نفسه، وبالدقة والعناية عينها، التي تعالج بها الشؤون التي هي ألصق بالقانون المدني، مثل الزواج والطلاق، او المعاملات التجارية، وشؤون الاجرام. ولما كانت الشريعة شاملة لجميع انواع ودرجات الصلات بين الانسان والله والمجتمع، ولما كان الاسلام خلواً من اية هيئة كهنوتية قانونية، تبقى الشريعة بلا منازع، المنظمة المركزية الوحيدة في الاسلام[٣٤].

عندما بسط ابن سعود حكمه على اقليم الحجاز، وقبل ان يتم توحيد النظام القضائي السعودي عام ١٩٢٩، كان ثمة ثلاثة انظمة متمايزة من القوانين: الاول، القانون الحجازي بتأهيل عثماني، طغى عليه الفقه الحنفي

والشافعي، والثاني، القانون النجدي الذي يتولى بحسبه الحاكم بمساعدة القاضي، تسوية الخلافات المرفوعة اليه، او احالتها الى القاضي[٣٥]، وقد غلب عليه الفقه الحنبلي المتزمت المنتشر في الاقليم. والثالث، القانون القبلي الذي بمقتضاه يحيل الفرقاء المتنازعون خلافاتهم الى زعيم القبيلة، الذي يبني قراره على اساس العرف والعادة[٣٦].

وفيما كانت رغبة ابن سعود، في اول الامر، الابقاء على القوانين العثمانية في الحجاز، صرّح الاخوان انها تتعارض مع الشريعة، وطالبوا بالغائها. لكنّ ابن سعود عارض طلب الاخوان، واستطلع رأي «علمائه»، راجياً ان يجد عندهم موقفاً اكثر تسامحاً واعتدالاً. لكنّ العلماء اصدروا في الحادي عشر من فبراير (شباط) ١٩٢٧، فتوى ايدت موقف الاخوان، جاء فيها... «اما القوانين (العثمانية) فاذا كان منها شيء في الحجاز فلسوف يلغى فوراً، ولا شيء سوى الشريعة الخالصة يجري تطبيقه»[٣٧].

لكنْ لا الفتوى ولا طلب الاخوان كان بالامكان ان يؤثرا في قرار ابن سعود بالابقاء على القوانين العثمانية المدنية. فابن سعود لم يكن في وارد السماح «للعلماء» بالهيمنة على غايته السياسية التي ترمي الى احداث تغيير في مملكته. وعليه فقد اصدر امراً ملكياً اقرّ فيه رسمياً القوانين المرعية في الحجاز، وذلك بعد اربعة اشهر من اعلان الفتوى. وجاء في الأمر الذي ابلغ الى الامير فيصل، حاكم المنطقة،... «ان السلطة القانونية للقوانين العثمانية ينبغي ان تبقى نافذة فنحن لم نرفضها، ولا اصدرنا قوانين تحل محلها... واننا لنتقبّل توصياتك بشأن الابقاء على هذه القوانين»[٣٨].

والى جانب الاحتفاظ بالقوانين العثمانية في اقليم الحجاز، فان النظام القانوني السعودي لم يكن في ذلك العصر محصوراً في المذهب الحنبلي. فابن سعود، كان في اوغسطس (آب) عام ١٩٢٧، قد أوصى القضاة في الحجاز بشأن: المذهب الشرعي الذي يجب اتباعه في القضاء، انه غير مقيد باي مذهب معين. بل للمحكمة ان تحكم بحسب ما يبدو لها ممكن التطبيق، مما في اي واحد من المذاهب. «فلا فرق بين مذهب وآخر»[٣٩]. ولقد تكررت هذه المقالة بعد سنتين من توحيد البلاد، عندما صرح ابن سعود: «نحن غير مقيّدين بمذهب شرعي واحد دون مذهب آخر، فمتى اعوزتنا البيّنة القوية، اخذنا برأي الامام احمد بن حنبل»[٤٠].

في اوائل قيام الدولة السعودية، احتفظ ابن سعود بالقوانين العثمانية التي كانت شائعة في اقليم الحجاز، واوصى علماءه بان لا يقيدوا انفسهم بالمذهب الحنبلي. فاظهر بعمله هذا رغبته في مفارقة التفسير الوهابي المتزمت للشريعة، وفي تسهيل التكيّف مع الظروف المتغيرة والحاجات الطارئة.

تعديل القضاء
وضياع سلطة العلماء

ان الازدياد في شؤون الدولة القضائية، وتعاظم التعقيد في هيكلياتها الادارية، أثّرا في جميع حقول النشاطات الحكومية، ومنها القضاء. ومع ان نظام البلاد القضائي كان بسيطاً، خالياً من التنوّع، ومع ان «العلماء» هيمنوا على كافة النشاطات القضائية، فقد غدا هذا النظام، في حدود الخمسينات، من التعقيد، بحيث اصبح دور «العلماء» فيه محصوراً في تفسير النواحي المدنية والجزائية من احكام الشريعة.

ان تحول الجهاز الشرعي من البساطة الى التعقيد، وخسارة «العلماء» لمكانتهم التقليدية في الجهاز القانوني، تمَّ تدريجياً. وكان انطلاق هذا التحوّل عام ١٩٢٧، بصدور مرسوم عن ابن سعود يلحُّ فيه على المواطنين باحضار شكاياتهم اليه شخصياً: «وكل من كان لديه شكاية واخفاها، فقد اثم ضد نفسه لا غير»[٤١]. ولقد ورد في المرسوم ايضاً ان الشكايات بالامكان ايصالها الى الحاكم عن طريق «صندوق شكايات» موضوع على باب المبنى الحكومي في مكة والرياض، وان الملك نفسه يحتفظ بمفتاحي الصندوقين[٤٢].

ومع ان نظام صندوق الشكايات ربما كان فاعلاً في عام ١٩٢٧، فان الحاجة الى تغييره برزت في عام ١٩٣٢. فقد صدر في تلك السنة امر ملكي يوضح ان ثمة اربع طرق يستطيع المواطنون عبرها بسط شكاياتهم، او اقامة دعوى على احد افراد الحكومة او احدى اداراتها[٤٣].

ان تجديد تنظيم الجهاز القضائي تحقق بعد ذلك بسنة حينما صدر مرسوم ملكي يصنّف الجهاز القضائي في ثلاثة مستويات: محاكم الأمور المستعجلة، المحاكم الشرعية، ومفوضية الاشراف القضائي[٤٤]. وهذه المحاكم كانت خاصة بمكة وجدّة والمدينة. اما في نجد، فان الشؤون القضائية استمرّت في عهدة قاضٍ منفرد يعالج جميع القضايا على تعدد انواعها.

ان السلطة القضائية في محاكم الامور المستعجلة شملت قضايا الجنح والمخالفات القانونية. والمحاكم الشرعية نظرت في جميع القضايا التي لا تقع تحت سلطة محاكم الامور المستعجلة. اما مفوضية الاشراف القضائي، فتشتمل على رئيس، ونائب رئيس وثلاثة اعضاء، يختارهم الملك جميعاً من فئة «العلماء». ولهذه المفوّضية، فضلاً عن اجراء الاشراف والتفتيش على المحاكم، مهمة اعادة النظر قضائياً في احكام محاكم الشريعة، واقرارها او نقضها. وكان لها كذلك سلطة اعطاء الآراء القانونية بشأن امور خارجة عن قضاء المحاكم الشرعية[٤٥].

هذا التصنيف والتخطيط القضائي الباكر للمؤسسات القانونية في المملكة السعودية، يجوز اعتباره صورة تنظيمية مصغّرة للجهاز الحالي. ومع ان ثمة تعديلات ادخلت على المرسوم الملكي الاول الذي صدر بانشاء النظام القضائي، فان الخصائص الهيكلية بقيت كما كانت. مثال ذلك ان ابن سعود، اذ اوصى علماءه في اول الامر بعدم التقيّد بالشرح الحنبلي للشريعة، فانه بعد ان أتمَّ توحيد البلاد وتثبيت اركان السلطة عاد فابلغ «العلماء» بأن القرارات القانونية يجب ان توضع على اساس المذهب الحنبلي «لسهولة الوصول الى المؤلفات التي وضعت فيه، والتزام مؤلفيها بايراد البيّنات التي تدعم آراءهم». وطلب الى العلماء، في الوقت نفسه، ان يتصفحوا المذاهب القويمة الاخرى، فقط في الحالات التي يتسبب فيها تطبيق الرأي الحنبلي بتوتر وتنافر مع المصلحة العامة. ورعاية المصلحة العامة بالغة الاهمية لانها تتيح للحاكم والهيئة القضائية كليهما مجالا مستأنفاً في تفسير الشريعة[٤٦].

لقد ترسّخ مجدداً تشبث القضاء بالمذهب الحنبلي بمرسوم ملكي جاء فيه: أن كل نص وارد في المذهب الحنبلي ينبغي ان يطبّق كما هو في المحاكم. اما القضايا التي تحتاج الى اجتهاد عقلي، ولا يعثر على نص بشأنها في المذهب المذكور. فيجب ان تحال، اما الى المحكمة الشرعية العليا، او الى لجنة الرقابة القضائية[٤٧]. ورغبة في وضع سياق موحّد ودائم في تبني الشرح الحنبلي المناسب اعتمد القضاء ستة من النصوص الحنبلية[٤٨].

ولقد صدرت في عام ١٩٣٨ تدابير مفصلة شملت القضاء فأثرت في تصنيف القضاة. وفي عام ١٩٥٢ صدر مرسوم ملكي دقّق في تصنيف القضاة وزاد في تعقيد نظام المحاكم. على ان الانجاز الاخير في تجديد هيكلية الجهاز القضائي انما تمَّ في العام ١٩٦٢، عندما اعلن فيصل منهجه الاصلاحي المؤلف

من عشرة بنود. وقد اشتمل، بالاضافة الى اشياء اخرى، على انشاء وزارة عدل. وتمّ تطبيق هذا البرنامج في العام ١٩٧٠، عندما توفي المفتي الاكبر. عندها صدر مرسوم بانشاء وزارة عدل ومجلس قضائي اعلى[٩]، تمَّ بموجبه حلول وزير العدل محل المفتي الاكبر.

تدني دور العلماء
في الجهاز القضائي

ان اكتشاف النفط، وما نجم عنه من توسع في الخدمات الحكومية والشؤون القضائية، تجاوز قدرة المحاكم الشرعية على القيام باعبائها. ومع ان ابن سعود تولّى بنفسه العديد من القضايا التي عالجت العلاقات المتبادلة مع الاجانب، فقد غدا في حدود الثلاثينات غير قادر على مواجهة جميع الاوضاع. ولئن كانت المحاكم الشرعية قادرة على معالجة الامور المدنية والجزائية، فانها غدت عاجزة عن مواجهة العديد من الخلافات التي نجمت عن الاقتصاد النفطي. ولذلك عمد ابن سعود الى احالة السلطة القضائية بشأنها على لجان، ومندوبين، وهيئات، ومجالس، ومحاكم شتّى. لكنّ هذه المجامع كانت تؤلّف لاغراضٍ معينة، وبصورة مؤقتة. وهي غريبة عن الجهاز القضائي. ومع ذلك فإن عدداً من هذه الهيكليات اكتسبت في السنين الاخيرة، وضعاً ثابتاً، وهي تؤلف الآن شطراً من الهيئة القضائية. وبعض هذه الفروع، مثل «ديوان المظالم» ومندوبية تسوية الخلافات التجارية، واللجنة المركزية لمعالجة قضايا الزنى، ادمجت لاحقاً في الجهاز القضائي. والموظفون المسؤولون عن اعمال هذه الفروع افراد مدنيو الثقافة، ليس لهم خلفية راسخة في احكام الشريعة. فنشاطاتهم تهيمن على الجهاز القضائي، وقد شغلوا بعض مهام «العلماء» القضائية.

«فديوان المظالم» مثلاً، انشىء سنة ١٩٥٥ بمرسوم ملكي، وللملك سلطة هائلة على نشاطاته. وهذه السلطة لا تقتصر على تعيين رئيس الديوان ونائب الرئيس بمرسوم ملكي، بل ان قرارات الرئيس رهن بتصديق الملك عليها. وفي حال اصطدام ما بين وزير او مدير دائرة، وقرارات يصدرها الديوان فلا بد من احالة موضوع النزاع الى الملك. وفي حال عدم وجود قانونٍ بشأن وضع معين، فان الحكم في القضية يكون بامر من الملك لا غير. وفضلاً عن ذلك فان رئيس الديوان ملزم برفع تقرير الى الملك مرة كل ستة اشهر يشمل جميع منجزات الديوان.

ان سلطة الديوان القضائية تشمل شكايات المواطنين ضد دوائر الحكومة او اداراتها، ويدخل في سلطته ايضاً مواصلة التحقيق بشأن موظفي الحكومة، والفصل في الخلافات المتعلقة بالمرتبات والتقاعد، والمعاش التقاعدي وقرارات مجالس التأديب الادارية. ويتسلّم الديوان، فضلاً عن ذلك، طلبات تنفيذ الاحكام الخارجية، وله ممثل عنه في المحاكم والمندوبيات التي تعالج مخالفات الرشوة واحكام التأديب المتعلقة بالموظفين العسكريين، ومخالفة سياسة الجامعة العربية بشأن مقاطعة اسرائيل. ربما كان «ديوان المظالم» اهم الفروع الاضافية ذات المهام القضائية. ومردّ ذلك، جزئياً، الى سعة سلطته القضائية، وثبوت كيانه. ومع انه لم يعين اصلاً كمجلس قضاء، فهو كذلك بواقع الامر، والمركز الصميمي الذي يشغله في الجهاز القضائي انما هو حصيلة التوسع في قضاء الدولة، وتعدد نشاطاتها، وتقصير محاكم الشريعة في معالجة جميع القضايا الطارئة في مجتمع معقد كهذا. اما تمثيل «العلماء» في هذا الديوان فيقتصر على مستشارين في شؤون الشريعة.

ومجمل القول، ان اكتشاف النفط في الثلاثينات، والتوسع اللاحق في مهام الحكومة وسلطتها القضائية، اوجبا معالجة هذه الشؤون عبر تدابير قانونية، واقتضيا انشاء مؤسسات مهمتها الفصل في المفارقات الواردة في تفسير القوانين وتطبيقها. وكان من احداث القوانين وانشاء هيئات ادارية وقضائية عصرية، تجريد «العلماء» من دورهم كحماة ومفسرين وحيدين لاقدس المؤسسات الاسلامية، وهي الشريعة. فبدلاً من ان ينعموا بحق الانفراد في تفسير الشريعة، اصبحوا الآن شركاء في هذا الدور مع افراد ذوي ثقافة مدنية.

واذ فقد «العلماء» العديد من ادوارهم، على اثر صدور قوانين ليس لها وجود في الشريعة، ولا هي مستخرجة منها، وجدوا انفسهم عاجزين عن ممارسة دورهم القضائي. واوضح قول معبّر عن وضع «العلماء» هذا، ما صرح به عام ١٩٦٧ قاضي القضاة لاعضاء محاكم الشريعة قال:

> لقد بلغنا ان بعض القضاة اعتادوا احالة قضايا معينة على مكتب العمل وسواه من المكاتب بحجة ان تلك القضايا تقع تحت سلطة تلك المكاتب. ومن الثابت ان الشريعة تامة التجهيز لحل الخلافات وحسم الدعاوى القضائية. وتوضيح كل مشكل. فاحالة هذه القضايا الى تلك السلطات يعني ضمناً الاقرار بالقوانين البشرية والتدابير المعارضة لاحكام الشريعة. وهي تبرز المحاكم كذلك وكأنها غير مؤهلة... ينبغي لكم ان تنظروا في جميع القضايا التي تتسلمون، وان تصدروا قراراتكم بحسب احكام الشريعة السامية... ومتى واجهتم صعوبة اكتبوا بذلك الينا[٥].

خلاصة

ان نشوء اقتصاد نفطي في العربية السعودية قد استهل عصراً تزايدت فيه النشاطات الحكومية مما استتبع بسطاً لسلطة الدولة القضائية على مهام كانت سابقاً تحت سلطان المؤسسات الدينية. فأدى ذلك الى احداث بنية ادارية معقدة تتولّى اجراء هذه التدابير. وتوسيع السلطان القضائي بدوره، وما واكبه من زيادة موازية في تنوّع الادوار ما بين النظامين الديني والسياسي، ادّى الى الحاق «العلماء» بموظفي الادارة الحكومية. والواقع ان «العلماء» في الدولة السعودية الحالية، يعتمدون في رزقهم وبقائهم على الدولة. فهم موظفون مدنيون مأجورون، اعمالهم رهن بحاجات النطاق السياسي. والملك هو الذي يعين «كبار العلماء»، ونشاطات «العلماء» تنتظم تبعاً لقوانين الدولة.

وبعد استحداث القوانين المدنية لتنظيم الكثير من نشاطات الدولة، اصبح دور «العلماء» محصوراً في تفسير النواحي المدنية والجزائية في الشريعة. في حين ان القوانين التجارية، والعمالية، والدولية ـ اذا اقتصرنا على هذه الثلاثة ـ انما تصاغ وتفسر على يد افراد ذوي ثقافة مدنية. فقد احتضنت الدولة الدين من اجل اعادة بنائه بحيث تنسق عقائده ومؤسساته مع الاهداف القومية. فنشاطات الـ «م. ش. ا. ع» ومديرية البحث، والافتاء، والدعوة والارشاد، موجهة جميعها نحو ابراز المبادىء الوهابية التي تنسجم مع اغراض الدولة، واظهار الحكام السعوديين بوصفهم حماة الاسلام وناشري دعوته. والواقع ان الكيان السياسي عزز شرعيته عن طريق صياغة سياساته عقلانياً بتعابير دينية. واستخدام الموظفين ذوي الثقافة المدنية واتساع دورهم في الجهاز الاداري يبرز هيمنة الوضع السياسي العام بالقياس الى العلماء. ففيما يستمر الدين مصدراً هاماً للتسويغ الشرعي، فان دور «العلماء» التقليدي في تقييم سياسة الحكومة ونشاطاتها قد مُسِخ.



تغيّر الملامح في تكوين النخبة السّياسيّة وتأهيلها

إن دراسة تكوُّن النخبة السياسية السعودية وتأهيلها، تزوّدنا بأساس صالح لتقدير مدى التغيير الذي بلغه دور «العلماء» ووضعهم في النظام السياسي. والمقصود بالنخبة السياسية «أصحاب القوة العظمى... الذين يوجهون الجهاز السياسي ويضبطونه، والذين هم فيه مثالٌ للنشاط السياسي...»[1]

كانت النخبة السياسية حتى الخمسينات تتألف من الأسرة المالكة، وزعماء القبائل، وفئة «العلماء». لكنّ التوسع في الخدمات الحكومية، والتعقيد في الدوائر الادارية، في العقود الأخيرة، أثرّا في تكوّن النخبة السياسية وفي تأهيلها في البلاد. وذلك أولاً: إن الأسرة المالكة، مع أنها استمرت محافظة على مقام السيادة، فإن تغييراً ما جرى في التنشئة الثقافية لأفرادها، وفي سياق تطور حياتهم لمواجهة الحاجات الطارئة. ثانياً: إن استقرار البدو في مستوطنات سكنية، واختيار الوهابية نهجاً مثالياً للدولة، واستحداث ذاتية قومية، قلّصت دور الزعماء القبليين. ثالثاً: إن «العلماء»، بنتيجة التوسع القضائي، والتعقيد في دوائر الادارة، فقدوا الكثير من سلطاتهم التقليدية، وادمج بعضها في هيكليات مستحدثة. ورابعاً: إن إحداث مؤسسات عصرية استتبع إعداد إداريين ذوي ثقافة مدنية، ليس بينهم وبين «العلماء» شبه كبير من حيث الخلفية الثقافية والمهارة المهنية.

إن المراكز المدنية العليا يشغلها الآن سعوديون مدنيو الثقافة، في حين أن التعليم السعودي كان في الماضي دينياً بالأكثر ويجري تحت سلطة «العلماء». وفي حدود الخمسينات كان عدد من المدارس المدنية قد تزايد، وخريجوها قد أخذوا يشغلون مراكز حكومية رفيعة. وكانت أول جامعة سعودية كلية الشريعة الاسلامية في مكة، افتتِحت في العام ١٩٤٩. وقد اشتمل برنامجها على المواضيع

التقليدية: القرآن، والحديث، واللغة العربية، وتاريخ العرب، والأدب العربي. وافتتحت بعدها في الرياض كليتان: كلية الشريعة، وكلية اللغة العربية على التوالي عامي ١٩٥٣ و١٩٥٤، وذلك من أجل تدريب القضاة والمعلمين. ولم يُبْدَأ بالتعليم المدني العالي إلا في عام ١٩٥٩، وذلك بافتتاح جامعة الملك سعود في الرياض. وفي السنوات التالية أنشئت كلية النفط والمعادن، وجامعة الملك عبد العزيز، وجامعة الامام سعود الاسلامية[٢].

إن الزيادة في عدد الاداريين المثقفين ثقافة مدنية، تجلت في زيادة عدد المراكز الوزارية التي شغلوها. والواقع إن جميع المراكز الوزارية الكبرى كان يشغلها، في الخمسينات، أفراد من الأسرة المالكة. ففي خلال هذه الفترة، واحد فقط من المراكز الوزارية التسعة، هو مركز وزير التجارة، شغله من لم يكن أميراً ولا تابعاً لأمير[٣]. فقد تولى هذه الوزارة، ما بين ١٩٥٤ و١٩٥٨، رجل مدني الثقافة من أسرة وجيهة في جدّة. وكان ستة من الوزراء في هذا العهد، من الأمراء، والاثنان الباقيان ـ للصحة والمالية ـ كانا سابقاً مستشارين شخصيين للملك. فوزير الصحة بعد عام ١٩٥٤ كان الدكتور السوري المولد رشاد فرعون، الذي كان طبيب الملك ابن سعود الخاص حتى وفاة هذا الأخير سنة ١٩٥٣. أما وزير المال فكان خازن ابن سعود الخاص، عبدالله السليمان؛ وخلفه رجل آخر كان قد كسب ثقة الملك هو محمد سرور السعبان[٤]. وهذه الكثافة، في الخمسينات، للأمراء ولأصحاب الحظوة لدى الملك في المهام الوزارية، توضح الطابع السلالي في نظام الحكم. فالوزراء والمديرون كان اختيارهم بالأكثر، على أساس قربهم من الملك، لا باعتبار كفاءاتهم وإنجازاتهم.

وفي الستينات تكاثر تعيين أرباب الثقافة المدنية من أفراد الجمهور في مراكز وزارية. ففي عام ١٩٦٠ عين الملك سعود في خمسة من المناصب الوزارية أفراداً من غير الأسرة المالكة. كان يشغل إثنين منها أميران. وكان أربعة من هؤلاء الوزراء الجدد من خريجي جامعة القاهرة، وكانوا في أوائل الأربعين من العمر، وكان الخامس من خريجي جامعة تكساس وهو في الخامسة والثلاثين، وقد تولى وزارة الثروة النفطية والمعدنية. فأربعة من هؤلاء توصلوا إلى هذه المراكز عن طريق الجمع بين المكانة العائلية الرفيعة والثقافة المدنية الحديثة، أما الخامس وهو عبد الله الطريقي وزير النفط، فنجدي، وكان قد أثبت جدارته في وزارة المال، كمديرٍ لدائرة النفط[٥].

وحتى عام ١٩٧٥ كان قد بقي في عهدة أفراد من الأسرة المالكة خمسة مناصب وزارية من أصل أربعة عشر. وهذه المناصب الخمسة هي: الداخلية، والدفاع، والحرس الوطني، والمالية، والشؤون الخارجية، وهي الادارات التي تتولى السلطة في الحكومة الوطنية. وبهذه السلطة يفرض الأمراء سلطانهم على الجهاز السياسي. وبعد وزارة الملك خالد عام ١٩٧٥، بقي أربعة مناصب وزارية من أصل الخمسة في عهدة أفراد من الأسرة المالكة، في حين تولى وزارة المال نجدي مدني الثقافية هو أبو الخيل. وأنشئت إلى ذلك وزارتان هما وزارة الشؤون البلدية والريفية، ووزارة الأشغال العامة والاسكان، تولاهما إثنان من الأسرة المالكة.

وتستمر الأسرة المالكة في تولّي مناصب إدارية رئيسية، وفي السنين الأخيرة بدأ أفراد من الأسرة يشغلون مراكز أقل اهمية وتحتاج الى ثقافة مدنية، ضامنين بذلك استمرار الطابع السلالي في نظام الحكم.

الأسرة المالكة

إن تعداد الأسرة المالكة غير معروف بالضبط. فبعض التقديرات تجعل عدد أفرادها بين الثلاثة آلاف والخمسة آلاف من الذكور. بينما يشير بعضها الآخر إلى أن ثمة «مئات من الأقرباء ـ من اخوة، وأولاد، وأعمام، وأولاد اخوة، وأولاد أعمام، وزوجاتهم وأولادهم ـ هم ذرية كل من الملوك السعوديين»[٦]. إنما المعروف، بشيء من التحقيق، ان اتساع نطاق الأسرة بالامكان رده إلى كثرة عقود زواج إبن سعود، وهي الوسيلة التي اعتمدها في ترسيخ حكمه، بعقد تحالفات مع القبائل الكبرى. وكما أشار دافيد هوارث، فإن إبن سعود كان له أكثر من ثلاث مئة امرأة، وأكثر هذه الزيجات عقدت بدوافع سياسية»[٧]. مثال ذلك ان ابن سعود على أثر هزيمة ابن الرشيد، «استضاف جميع من بقي من أعضاء الأسرة الرشيدية في الرياض، حيث عاشوا حياتهم على حسابه، في مدى معقول من الحرية داخل بلاطه المزدحم... فقد عقد لنفسه على أرملة منافسه الأولى، وأنزل ايتامه بمقام أولاده»[٨] وأخذ ابن سعود يتزوج من كبريات القبائل والأسر واحدة بعد الأخرى، كما يتضح من الجدول ٥ـ١، نكتفي بذكر أربع قبائل تزوج منها هي قبائل السدير، ومطير، وعنزة ودواسر[٩].

الجدول ٥-١
الاسرة المالكة: الانتساب القبلي*

الاسماء	الانتساب القبلي
تركي وسعود	ابنا وضحة، ابنة محمد العُرير، شيخ قبيلة بني خالد
فيصل	ابن طرفة، ابنة الشيخ عبدالله آل شيخ
محمد وخالد	ابنا موكوسارا، ابنة مساعد بن جلوي آل سعود
فهد، سلطان، عبد الرحمن، تركي، ناصر، سلمان واحمد	موصوفون بـ«السبعة السديريين» ويؤلفون العصبة الأشد نفوذاً في صلب الاسرة المالكة، ابناء حيا، ابنة احمد السديري.
منصور، مشعل ومتعب	لا علم بشأنهم
سعد الثاني، مساعد، وعبد المحسن	ابناءه جوهرة، ابنة سعد السديري
عبدالله	ابن الفهدة، ابنة عاصي بن شريم، شيخ قبيلة شمّر
بندر وفوّاز	لا علم بشأنهما
طلال ونوّاف	ابنا حيا، ابنة سعد السديري (اخت جوهره)
ثامر، ممدوح ومشهور	ابناء توق، حفيدة نوري الشعلان شيخ قبيلة الرولى.

* جمعت هذه المعلومات عن الاسرة المالكة من مقابلات جرت في اثناء البحث الميداني في غضون العامين: ١٩٧٩ و١٩٨٠.

ولكي نتحسس أهمية الزواج كأداة لعقد المحالفات، ينبغي لنا أن نرسم صورة لدور القرابة كعامل في تقرير الوضع السياسي، والدور الاجتماعي، في العربية السعودية. فالأسرة هناك، لا الفرد هي التي تكون الوحدة الاجتماعية الأساسية. إن الفرد الذكر مسؤول عن رفاهية العائلة، وهو يتصرف بمقتضى مقام أسرته ومناقبها، أما وضعه الاجتماعي فيتقرر بالأكثر تبعاً لوضع أسرته[١٠]. ومع أن الطابع القبلي في المجتمع السعودي قد تحول جذرياً في العقود الأخيرة، على أثر نشوء الاقتصاد النفطي، واستقرار البدو السكني، فإن الأسرة ما زالت قطب الولاء[١١]. ومهما كان مجتمع الفرد العائلي - أكان العائلة، أو الحمولة أو العشيرة، أو القبيلة - فإن وضعه ومصلحته تابعان لوضع أسرته ومصلحتها.

إن أهمية الروابط العائلية بالنسبة إلى العربية السعودية، هي أن أفراد الأسرة يساند واحدهم الآخر في السعي وراء السلطة والسيادة. مثال ذلك أن مكانة الأمير عبد الله في بنية السلطة السعودية يعززها انتسابه إلى قبيلة شمّر، وهي من أقوى قبائل البلاد. وأفراد هذه القبيلة، مدينون بالولاء لعبد الله، لأنه يقوم وسيطاً بينهم وبين الأسرة المالكة والملك وكبار الموظفين. ومكانة الملك فهد وإخوته الستة من أبويه - وهم المعروفون «بالسبعة السديريين» - تعتبر الأقوى بين أفراد الأسرة المالكة وليس ذلك فقط لانتساب هؤلاء إلى قبيلة السدير عن طريق والدتهم، بل لأنهم كذلك إخوة لأبوين وهم يشغلون مراكز حكومية هامة.

إن أعضاء الأسرة المالكة يلعبون دوراً حيوياً في سياق السياسة السعودية، لكنهم لا يشاركون جميعاً في إدارة الدولة، ولا هم ينعمون جميعاً بمنزلة واحدة. إن مكانة الفرد في الأسرة، ودوره في الحكومة، رهن باعتبارين: الأول، قرب صلته بأسرة الملك الخاصة؛ والثاني، الجيل الذي هو منه. فمنذ وفاة ابن سعود عام **١٩٥٣**، انتقل الملك منه إلى ابنه سعود، وابتداءً من العام **١٩٦٤**، أصبح من الأخ إلى أخيه. فقد كان سعود الأخ الأكبر، فتلاه فيصل. وكما يتبين من الجدول **٥-٢** فإن الأمير محمد هو الذي كان ينبغي أن يخلف فيصلاً، لكنه تنازل عن حقه لأخيه الأصغر خالد. وتنازل محمد عن حقه لأخيه فرضه كبير أعضاء الأسرة، وقرار من «العلماء» بسبب سلوكه الخاص الذي بدا منافياً للتزمت الوهابي. وحرمانه هذا قد يشهد لأهمية دور «كبار العلماء» في النظام السياسي - السلالي - التدخل والمشاركة في الاختيار. وهو يبرز كذلك خطورة دور كبار أعضاء الأسرة في قرار التعاقب على العرش.

الجدول ٥-٢
ابناء ابن سعود

الاسم	تاريخ الولادة	الثقافة	المنصب
تركي	١٩٠٠، الوفاة ١٩١٩	آداب القصور، دين، سياسة فروسية	لم يشغل منصباً ما
سعود	١٩٠٢ في الرياض ١٩٦٩ وفاته في المنفى	آداب القصور	حاكم نجد، ولي عهد، ملك (١٩٥٣-١٩٦٤)، خلعته الاسرة المالكة وجماعة العلماء لانحلاله الديني والخلقي.
فيصل	١٩٠٦ اغتاله ابن اخيه ١٩٧٥	آداب القصور	حاكم الحجاز، وزير خارجية، ولي عهد، رئيس مجلس الوزراء، رئيس المجلس الاستشاري، رئيس مجلس التخطيط الاعلى، ملك (١٩٦٤-١٩٧٥).
محمد	١٩١٢	آداب القصور	حاكم المدينة، لم يشغل المنصب، عين نائباً عنه.
خالد	١٩١٣ وفاته ١٩٨٢	آداب القصور	نائب رئيس وزارة اول ولي عهد، ملك (١٩٧٥-١٩٨٢)، ورئيس وزارة.
ناصر	١٩١٩	آداب القصور	حاكم الرياض.
سعد	١٩١٩	آداب القصور	لا معلومات متوفرة.
فهد	١٩٢٠	آداب القصور	وزير الثقافة، رئيس لجنة الادارة في مجلس الوزراء، رئيس البعثة السعودية الى الجامعة العربية، نائب ثانٍ لرئيس الوزارة، نائب اول لرئيس الوزراء، وزير داخلية، ولي عهد، ملك ١٩٨٢.
منصور	١٩٢٠ وفاته في باريس ١٩٥٠	آداب القصور	رئيس الديوان الملكي، وزير الدفاع
عبدالله	١٩٢١	آداب القصور	قائد الحرس الوطني، نائب ثانٍ لرئيس الوزراء، ولي عهد.
بندر	١٩٢٢	آداب القصور	مدير عام لوزارة الداخلية، رجل اعمال بارز.
سلطان	١٩٢٢	آداب القصور	عضو في مجلس التربية الأعلى، عضو في مجلس الوزراء، رئيس الحرس الملكي، وزير زراعة، وزير الدفاع والطيران.

الجدول ٥-٢ (تابع)
ابناء ابن سعود

الاسم	تاريخ الولادة	الثقافة	المنصب
مشعل	١٩٢٥	آداب القصور	خلف منصورا في وزارة الدفاع، وزير زراعة، حاكم مكة، متقاعد.
مساعد	١٩٢٦	آداب القصور	رجل اعمال بارز، لم يشغل مركزاً رسمياً.
عبد المحسن	١٩٢٧	آداب القصور	وزير داخلية، استعفى تأييداً «للأمراء الأحرار»، حاكم المدينة.
مشاري	١٩٣٠	آداب القصور	رجل اعمال بارز، لم يشغل مركزاً رسمياً.
متعب	١٩٣١	آداب القصور	نائب وزير الدفاع، حاكم مكة.
طلال	١٩٣١	آداب القصور	وزير مواصلات، سفير السعودية الى فرنسا، وزير مالية، قائد «الامراء الأحرار» باتجاه النظام الديمقراطي للدولة. رجل أعمال بارز.
عبد الرحمن	١٩٣١	التحصيل الثانوي في العربية السعودية، الكلية الحربية في كاليفورنيا، دبلوم الاكاديمية الحربية في كاليفورنيا. ب. ع. في الاقتصاد وادارة الأعمال من جامعة بركلي.	لم يشغل مركزاً رسمياً، رجل اعمال كبير، مؤسس شركة الجبس الوطنية، مالك ويشغل مزارع نموذجية في مناطق مختلفة، مؤسس ومالك دار نشر الخط في جدّة، مؤسس ومالك شركة النشر والترجمة في الدمام، مؤسس مشارك ومسهم كبير في شركتي الكهرباء في الرياض وجدّة، مؤسس مشارك ومسهم كبير في شركة كهرباء الاقليم الشرقي، مالك لعدد من مصانع الاسمنت في البلاد.
تركي الثاني	١٩٣٢	آداب القصور	نائب وزير الدفاع.
بدر	١٩٣٢	آداب القصور	نائب قائد الحرس الوطني، وزير مواصلات.
نوّاف	١٩٣٣	درس في الولايات المتحدة ولم يظفر بشهادة	رئيس الديوان الملكي، خلف طلالاً في وزارة المال، مستشار للملك فيصل.
نايف	١٩٣٣	آداب القصور	حاكم الرياض، حاكم المدينة، نائب وزير الداخلية، وزير دولة للشؤون الداخلية

الجدول الثاني ٥ـ٢ (تابع)
ابناء ابن سعود

الاسم	تاريخ الولادة	الثقافة	المنصب
فوّاز	١٩٣٤	آداب القصور	حاكم الرياض، نائب حاكم مكة، حاكم مكة .
مجيد	١٩٣٦	آداب القصور	وزير الشؤون البلدية والريفية .
سلمان	١٩٣٦	آداب القصور	حاكم الرياض
عبدالله	١٩٣٨	المعلومات غير متوفرة	المعلومات غير متوفرة .
احمد	١٩٣٩	آداب القصور	نائب حاكم مكة .
سطام	١٩٤٠	آداب القصور	نائب حاكم الرياض.
ثامر	١٩٤٠	المعلومات غير متوفرة.	لم يشغل مركزاً، انتحر في الولايات المتحدة .
ممدوح	١٩٤١	المعلومات غير متوفرة	رجل اعمال كبير.
مشهور	١٩٤١	آداب القصور	رجل أعمال كبير
حثلول	١٩٤١	المعلومات غير متوفرة	رجل أعمال كبير
حمود	١٩٤٢	المعلومات غير متوفرة	رجل أعمال كبير
عبد المجيد	١٩٤٢	المعلومات غير متوفرة	رجل أعمال كبير
مقرن	١٩٤٢	اكاديمية الطيران في السعودية والولايات المتحدة	قائد السلاح الجوّي

وشبيه بوضع محمد، وضعُ اخوة ابن سعود الثلاثة الأحياء. فكما يستدل من الجدول ٥ـ٣، فإن ثلاثة من اخوة ابن سعود ما زالوا في قيد الحياة، ساعد اثنان منهم في توسيع سلطته وترسيخ حكمه. والاخوة الثلاثة، بداعي تقدمهم بالسن، وقربهم من ابن سعود، غدوا فريقاً مميزاً، لرأيهم وزن كبير.

ثم إن وضع الأفراد، ودورهم داخل الأسرة المالكة، يتأثران بنشوء تجمعات تشدها رابطة القرابة بصورةٍ خاصة. وأعظم هذه التجمعات نفوذاً «السديريون السبعة». وهنالك، فضلاً عن السبعة، كما يتبين من الجدول ٥ـ٤، تسعة أفراد من عشيرة السديري هم حالياً حاكمون لوحدات إدارية متفرقة في المملكة. كان واحد منهم نائب رئيس للمجلس الاداري في المدينة.

وفرع آخر موازٍ في الأسرة المالكة هو جماعة الجلوي. وهي مؤلفة من أفراد من سلالة أخ الجد ابن سعود، وأحد أفراد هذه الجماعة ـ عبد الله بن الجلوي ـ كان واحداً من أربعين مقاتلاً شاركوا ابن سعود في إعادة احتلال الرياض عام ١٩٠٢. وعين من ثم حاكماً على الاقليم الشرقي الغنيّ بالنفط. وبعد وفاته، عام ١٩٤١، خلفه في حاكمية الاقليم ابنه سعود بن عبد الله. وبعد وفاة ابنه سعود حل محله ابنه الآخر عبد المحسن. وإلى جانب سلطة الجلويين على الاقليم الشرقي، كان منهم حكام على مناطق صغرى. وزاد من أهميتهم أن والدة الملك خالد والأمير محمد، وكذلك والدة اثنين من أولاد فيصل هم من عشيرة الجلوي.

والفرع الموازي الثالث ـ الثنيّان ـ هم من سلالة ثنيّان. وهو أخ أكبر لمؤسس السلالة السعودية ـ محمد بن سعود ـ ومن هذا الفرع خرج حاكم سعودي واحد وهو عبد الله الثنيان (١٨٤١ـ١٨٤٣). وقد انتقلت ذريته إلى القسطنطينية على أثر انحلال الدولة السعودية الثانية. ومع ان الثنيانيين قليلو العدد بالقياس إلى الفرعين الآخرين، فإن أهميتهم تتحدّر من ان والدة الملك فيصل، الملكة عِفّة، ثنيانيّة وان أولادها شغلوا كذلك مناصب هامة في إدارة الدولة. وعبر هذه الفروع المتوازية، هنالك أحفاد ابن سعود وسواء، أكانوا سديريين أو جلويين أو ثنيانيين، فإن آراءهم ليست من وزن آراء سابقيهم. ومع ذلك فإنهم مجتمعين يمثلون جماعة مميزة من أفراد الأسرة المالكة، ويختلفون عن سابقيهم بخلفيتهم الثقافية، وطابع ادائهم المهني، ونظرتهم الاجتماعية. وهذا الفارق يوضح مدى التغيّر الذي طرأ في سياسة الحكم، عبر العقود الثلاثة السابقة.

الجدول ٥ ـ ٣
اخوة ابن سعود

الاسم	الثقافة	المنصب
فيصل بن عبد الرحمن	القصر	الوفاة ١٨٩٠ لم يشغل منصباً
محمد بن عبد الرحمن	القصر	الوفاة في الرياض ١٩٤٣، لم يشغل منصباً
سعود بن عبد الرحمن	القصر	الوفاة في ١٩٦٥، رجل اعمال كبير
عبدالله بن عبد الرحمن	القصر	كبير الاسرة المالكة
سعد بن عبد الرحمن	القصر	قتل في الحرب ١٩١٥، قائد في جيش ابن سعود
دهمان بن عبد الرحمن	لا معلومات	لا معلومات
مساعد بن عبد الرحمن	القصر	وزير مالية، عضو في المجلس الوزاري؛ رئيس اللجنة المالية في مجلس الوزراء؛ رئيس مجلس المديرين في معهد الادارة العامة؛ نائب رئيس مجلس التخطيط الاعلى؛ رئيس ديوان المظالم في وزارة العدل؛ وزير عدل.
عبد المحسن بن عبد الرحمن	القصر	لا معلومات متوفرة

الجدول ٥ ـ ٤
الفرع السديري

الاسم	المنصب
تركي بن احمد بن محمد آل سديري	حاكم جيزان
مساعد بن احمد بن محمد آل سديري	حاكم تبوك
عبد العزيز بن عبد الله بن ناصر آل سديري	امين سر حاكم تبوك
خالد بن احمد بن محمد آل سديري	لا معلومات متوفرة
محمد بن احمد بن محمد آل سديري	لا معلومات متوفرة
بندر بن احمد بن محمد آل سديري	لا معلومات متوفرة
عبد الرحمن بن احمد بن محمد آل سديري	حاكم اقليم الجوف واقليم سكاكا
عبد الرحمن بن مساعد بن احمد بن محمد آل سديري	نائب رئيس المجلس الاداري في المدينة
سليمان بن احمد بن محمد آل سديري	المعلومات غير متوفرة
عبدالله بن عبد العزيز بن احمد بن محمد آل سديري	مفتش الحدود الشمالية الغربية؛ حاكم قرية الملح.
نايف بن عبد العزيز بن احمد بن محمد آل سديري	حاكم أملج
مساعد بن خالد بن احمد بن محمد آل سديري	المعلومات غير متوفرة
عبدالله بن سعد بن عبد المحسن آل سديري	المعلومات غير متوفرة
ناصر بن سعد بن عبد المحسن آل سديري	حاكم الغاط
احمد بن عبد المحسن بن سعد آل سديري	حاكم العلى
عبد الرحمن بن احمد بن عبد الرحمن آل سديري	حاكم جدّه
سعود بن عبد الرحمن بن تركي آل سديري	حاكم بلجرشي
احمد بن تركي بن محمد آل سديري	المعلومات غير متوفرة
ناصر بن عبدالله بن ناصر آل سديري	حاكم الوجه

الأسرة المالكة عالم مصغر من التحول

إن حجم الأسرة المالكة الكبير مكّنها من أن تلعب دور الحزب الواحد الحاكم، المنتشر في العديد من الدول العربية. فقد جمعت بينها روابط نسب ومصالح متبادلة، قامت بين أفراد الأسرة مقام الروابط التنظيمية والمثالية الفكرية في الحزب الواحد. وقد تبين لنا في الجدول ٥ـ١ أن أعضاء الأسرة وحّدوا القبائل الكبرى في البلاد عن طريق شبكة محكمة من عقود الزواج. ثم اتضح من الجدولين ٥ـ٢ و٥ـ٤ المناصب الادارية التي شغلوها والتي استطاع بها آل سعود أن يضموا مناطق البلاد المتباعدة في إدارة مركزية واحدة، وأن يتولّوا المناصب التي أمنت للأسرة السلطة على المجتمع.

ثم إن قدرة الأسرة السعودية على ضبط المجتمع عائدة كذلك إلى الاذعان للتكيّف مع الأحوال المستجدة، والاستعداد لسد الحاجات الطارئة. ونحن بالرجوع إلى الجدول ٥ـ٢، نجد أن اثنين وثلاثين من أبناء ابن سعود الستة والثلاثين شغلوا مناصب ذات فاعلية مباشرة في أمن الدولة. وباستثناء عبد الرحمن ونواف ومقرن، فإنهم جميعاً تثقفوا في البلاط حيث يعنى بالتعليم الديني عناية خاصة. ويستدل، مع ذلك، من الجدول ٥ـ٥ حدوث تغيير هائل في غضون العقود الثلاثة الأخيرة في الخصائص الثقافية والمهنية التي ميزت أفراد الأسرة المالكة. فقد تربى عدد من أحفاد ابن سعود وأبناء اخوته تربية مدنية، وشغلوا مناصب تتطلب معرفة مدنية. ومن الخطأ الافتراض بأن الخلفية التربوية وحدها تفرض وجهة النظر الاجتماعية والسياسية، كما يستدل من قضية الأمير طلال؛ فمع أنه تخرج بحسب المنهج الرسمي، فإنه رئس بعد ذلك عصبة «الأمراء الأحرار» ودعا إلى الغاء الملكية، ولجأ إلى مصر الاشتراكية عام ١٩٦٤ والأهم هو قدرة الأسرة المالكة على سد حاجات الهيكليات الوظيفية المنشأة حديثاً من داخل صفوفها. وبهذه الوسيلة استطاعت الاحتفاظ بسلطتها على المجتمع.

إن نجاح الأسرة المالكة في الاحتفاظ بمركزها عن طريق تحصيل العلوم المدنية، وما نجم عن ذلك من تدنٍ في أهمية التعليم الديني، خير ما يمثله قضية ابناء المرحوم الملك فيصل. فكما يتبين في الجدول ٥ـ٦، فإن سبعة من أبناء فيصل الثمانية أتموا تحصيلهم الثانوي، إمّا في مدرسة «هون» أو في مدرسة «لورانسفيل» في ولاية نيو جيرزي. وبعد تخرجهم استأنفوا تحصيلهم العالي في الولايات المتحدة الأميركية وانكليترا[١٢]. وأول من تعلم في الخارج من أبناء فيصل

كان الأمير محمد، وكان قد زاول التحصيل الثانوي في مدرسة «هون» ومدرسة «لورانسفيل». وقد أحرز شهادة في إدارة الأعمال في الولايات المتحدة، وعمل أولاً في دائرة النقد العربية السعودية، وثم مديراً لشركة تحلية المياه المالحة الحكومية. وأخيراً تولى عملاً خاصاً به.

وابن آخر لفيصل، هو الأمير خالد، وهو الآن حاكم عسير، تخرج في مدرسة «هون»، وواصل تحصيله في «برنستون» ثم انتقل إلى «اكسفورد» ونال منها شهادة ب.ع. وسعود الفيصل، وزير الشؤون الخارجية حالياً، درس في «هون» و«برنستون» وواصل تحصيله، وتخرج عام ١٩٦٥ بشهادة ب.ع. في الاقتصاد، وعمل مدة عشر سنوات نائباً عن الشيخ أحمد زكي اليماني في منظمة النفط والمعادن، ثم في وزارة الثروة النفطية والمعدنية.

كذلك الأعمال العسكرية، فقد مارسها عدد من أفراد الأسرة المالكة. فالأمير عبد الرحمن، وهو الآن قائد، تخرج في مدرسة «هون» والأكاديمية العسكرية فيساندهرست. والأمير بندر التحق بكلية «هويتير» في كاليفورنيا. حصل على شهادة ب.ع. في الولايات المتحدة، وأتم منهجاً تدريبياً في قيادة الطائرات في القوة الجوية الملكية في كرانويل بانكلترا.

وابن فيصل السادس، الأمير سعد، حصل على شهادة حقوق من جامعة «كيمبردج». وعين مديراً لقسم في بترومين، وهو حالياً رجل أعمال كبير. وهنالك أخيراً الأمير تركي، فقد التحق بمدرسة «هون» وواصل تحصيله في «برنستون». وفي عام ١٩٧٢ تخرج في «كيمبردج» حيث نال شهادة في القانون الشرعي. وهو الآن مستشار قانوني في الوزارة الحالية.

هذا التغيير في خصائص الخلفية الثقافية، والممارسة المهنية، التي عرف بها أفراد الأسرة المالكة، يشير إلى اهتمام الأسرة بالحفاظ على مكانتها في المجتمع، ورغبتها في التكيف تبعاً لتبدل الظروف. وهي بحكم غريزة حب البقاء لم تعارض التغيير، بل عمدت الى ضبطه وتوجيهه. وبداعي اتساع نطاقها، اعتمدت على أفرادها في تولي المناصب القيادية في المؤسسات المستحدثة. وفضلاً عن الاستئثار بالمناصب الرئيسة إلى جانب النيابة الأولى والثانية لرئاسة الوزارة، ووزارة الدفاع، والحرس الوطني، والشؤون الخارجية، فإن أفراداً آخرين من الأسرة المالكة يُقبلون إقبالاً متزايداً على ملء دون ذلك من المناصب. وبينما كان أبناء ابن سعود، في أوائل الحكم السعودي، يشغلون مناصب الحكام والوزراء،

الجدول ٥ ـ ٥
ابناء ابن سعود وابناء اخوته

الاسم	الثقافة	المنصب
عبد الرحمن بن سعود	ب. ع. (الولايات المتحدة)	مدير عام لوزارة المالية
بندر بن فهد	ب. ع. (الولايات المتحدة)	مدير عام لوزارة التجارة
خالد بن فهد	ب. ع. (الولايات المتحدة)	نائب وزير التربية
فيصل بن عبد العزيز	المعلومات غير متوفرة	مدير عام المنح الدراسية والعلاقات الخارجية في وزارة التربية
محمد عبدالله الفيصل	ب. ع. (الولايات المتحدة)	مدير عام في وزارة التربية
سعود الفيصل	ب. ع. (الولايات المتحدة)	نائب وزير الثروة النفطية والمعدنية، امين عام مجلس النفط الاول، وزير الشؤون الخارجية
فهد بن سلطان	ب. ع. (مصر)	مدير عام الانعاش الاجتماعي في وزارة العمل
فيصل بن فهد	المعلومات غير متوفرة	مدير عام شؤون الشبيبة
محمد الفيصل	ب. ع. (الولايات المتحدة)	رئيس مديرية الموارد المائية، نائب مدير في وزارة الزراعة
خالد الفيصل	ب. ع. (بريطانيا)	حاكم عسير
سعد بن فهد بن عبد الرحمن	المعلومات غير متوفرة	حاكم حائل
فهد بن محمد بن عبد الرحمن	المعلومات غير متوفرة	حاكم قسيم
عبد المحسن بن الجلوي	المعلومات غير متوفرة	حاكم الاقليم الشرقي
عبدالله بن مساعد الجلوي	المعلومات غير متوفرة	حاكم الاراضي الشمالية
مساعد بن عبد الرحمن	المعلومات غير متوفرة	وزير مالية، مدير ديوان المظالم.

الجدول ٥ـ٥ (تابع)
ابناء ابن سعود وابناء اخوته

الاسم	الثقافة	المنصب
خالد بن سلطان	الاكاديمية العسكرية (العربية السعودية واميركا)	قائد جيش
بدر بن عبد المحسن بن سعود	ب. ع. (الولايات المتحدة)	رئيس جمعية الفنون العربية السعودية
بندر بن خالد	المنهج الملكي الرسمي	لم يشغل منصباً رسمياً، رجل اعمال كبير، مالك ورئيس، شركة البندر العامة للبناء والعقارات ١٩٧٥، تعهد لبناء ٣,٠٠٠ وحدة سكنية في جيزان
سعود بن عبد المحسن	ب. ع. (ادارة اعمال، الولايات المتحدة)	نائب حاكم مكة، مدير دوائر الصحة والاسكان والبيئة، في منظمة التخطيط المركزية، مدير التنسيق في وزارة الصحة.

الجدول ٥ ـ ٦

ابناء الملك فيصل

الاسم	الثقافة	المنصب
عبدالله بن فيصل	المنهج الملكي الرسمي	مساعد لابيه في ادارة الحجاز؛ وزير داخلية؛ وزير صحة؛ رجل اعمال كبير
محمد بن فيصل	ب. ع. (الولايات المتحدة)	رئيس مديرية الموارد المائية؛ نائب مدير وزارة الزراعة.
سعود الفيصل	ب. ع. (الولايات المتحدة)	نائب وزير النفط والمعادن؛ امين عام مجلس النفط الاعلى. وزير الشؤون الخارجية.
سعد بن فيصل	ب. ع. (بريطانيا)	رجل اعمال بارز
خالد بن فيصل	ب. ع. (بريطانيا)	مدير عام شؤون الشبيبة والرياضة؛ حاكم عسير
تركي بن فيصل	ب. ع. (بريطانيا)	مستشار قانوني
عبد الرحمن بن فيصل	الاكاديمية العسكرية (بريطانيا)	قائد جيش
بندر بن فيصل	ب. ع. (الولايات المتحدة) الطيران الملكي البريطاني	قائد طيران

فإن أعضاء الأسرة الحاليين يشغلون بعض المراكز الثانوية في إدارة الدولة. فمحمد بن عبد الله، مثلاً، نائب مدير في وزارة الزراعة؛ وعبد الرحمن بن سعود، وبندر بن فهد، وفهد بن سلطان - إذا اكتفينا بتسمية ثلاثة منهم - هم إما مديرون أو نواب مديرين في بعض دوائر الدولة.

الموظفون المدنيون

إن إنشاء مؤسسات إدارية عصرية، اقتضى إعداد موظفين إداريين ذوي خلفيات ثقافية، ومهارات مهنية لا توجد عند أحد من «العلماء». ولئن كانت الثقافة الدينية في الثلاثينات مطلباً ضرورياً في الاعداد للادارة الحكومية في نجد، فقد استبدلت بالثقافة المدنية في حدود الخمسينات. وهذا الاتجاه في تعزيز الطابع المدني في جهاز التعليم، وفاءً بحاجات المؤسسات الادارية المستحدثة، والزيادة في عدد الاداريين ذوي الثقافة المدنية، قد استمرًا في الزمن الحاضر. فمن أصل أربعة وأربعين موظفاً من المستوى الرفيع احصوا عام ١٩٧٢، خمسة وستون بالمئة تثقفوا ثقافة مدنية. وكما يشير الجدول ٥-٧، فإن أربعة من الوزراء كانت ثقافتهم تقليدية، في حين أن ستة منهم كانت ثقافتهم مدنية.

على أن عدد الاداريين ذوي الثقافة المدنية إنما هو أكبر، وتأثيرهم أعظم، في مناصب نسبياً أدنى. فثلاثة لا غير من نواب الوزراء كانوا في وزارة عام ١٩٧٢، اثنان منهم من العائلة المالكة، كانت ثقافتهم تقليدية. أما الاحد عشر الباقون فثقافتهم مدنية، وثمانية من هؤلاء حصلوا علومهم في جامعات أميركية. وفضلاً عن ذلك، ففيما عدا رؤساء الحرس الوطني والمنظمات الدينية، فإن جميع المديرين في إدارات البلاد وشركاتها ذوو ثقافة مدنية. فمديرا منظمتي النفط والمعادن، والتخطيط العام سنة ١٩٧٢ كانا سعوديين يحمل الأول د. ف. والثاني م. ع. من الولايات المتحدة.

ومن أصل الثلاثة والعشرين وزيراً في وزارة الملك خالد - باستثناء أعضاء الأسرة المالكة - ثلاثة لا غير توفروا على العلوم الدينية. وكما يتبين من الجدول ٥-٨، فإن وزراء العدل، وشؤون الحج، والأوقاف، والتعليم العالي، زاولوا تحصيلهم في المعاهد الدينية، بينما باقي أعضاء الوزارة حصلوا تعليمهم العالي في الولايات المتحدة وبريطانيا، ومصر، ولبنان.

الجدول ٥ـ٧
الخلفية الثقافية لكبار الموظفين السعوديين عام ١٩٧٢[١٣].

الوزارات	الوزراء	نواب الوزراء
الداخلية	آل سعود	آل سعود
الدفاع	آل سعود	آل سعود
المالية	آل سعود	ب. ع. (القاهرة)
الحج	آل سعود	ب. ع. (القاهرة
الشؤون الخارجية	تقليدي	ب. ع. (الولايات المتحدة)
المعارف	تقليدي	ب. ع. (الولايات المتحدة
المواصلات	تقليدي	ب. ع. (الولايات المتحدة)
العدل	تقليدي	تقليدي
التجارة	ب. ع. (القاهرة)	م. ع. (الولايات المتحدة)
الصحة	ب. ع. (القاهرة)	د. ش. (القاهرة)
العمل	ب. ع. (القاهرة	م. ع. (الولايات المتحدة)
الاعلام	ب. ع. (القاهرة)	ب. ع. (الولايات المتحدة)
النفط	م. ع. (الولايات المتحدة)	ب. ع. (الولايات المتحدة)
الزراعة	م. ع. (الولايات المتحدة)	م. ع. (الولايات المتحدة)

هذه الزيادة في عدد الوزراء ذوي الثقافة المدنية لا ينبغي أن يتوقع منها حدوث تحول ضخم في مقومات الجهاز السياسي، أو في مدى تأهيله. بل أن النهج السلالي ـ على العكس ـ بقي الطابع المميز للنظام السياسي. فالملك استمرّ قطب السلطة والولاء، والوزراء بقوا مستشارين أكثر منهم مبدعين في الحقل السياسي. وأما الاعتبارات اللاحقة فتحتفظ بأهميتها في إعداد المرشحين للجهاز السياسي. وفضلاً عن ذلك، فإن اعتماد الدين والشعارات الدينية في تعزيز شرعية نظام الحكم، باقٍ كمرجع حيوي وبالغ الأهمية، حتى لدى الوزراء ذوي الثقافة المدنية، ولدى نوابهم.

إن وزراء التجارة والصناعة والكهرباء والتخطيط والثروة النفطية والمعدنية «عقلنوا» العديد من سياساتهم، وأخرجوها إخراجاً دينيًا. فوزير التخطيط هشام الناظر مثلاً، أقل زملائه تعرضا للثقافة الدينية ولتأثير «العلماء» في شؤون وزارته، وهو مع ذلك، قد صاغ نمط التخطيط الذي وضعته وزارته ووجهته، بأداء يراعي العقيدة الدينية. مثال ذلك أن الخطة الخمسية الثانية التي بدىء بها في ٩ يوليو

الجدول ٥ـ ٨
وزارة الملك خالد: خلفيات اقليمية وثقافية[١٤]

١) الدكتور عبد الرحمن بن عبد العزيز آل شيخ، وزير الزراعة، د.ف. (الولايات المتحدة)

٢) الدكتور سليمان عبد العزيز السُليم، وزير التجارة

ولد سنة ١٩٣٨. أتم تحصيله الابتدائي والثانوي في البصرة بالعراق.
تخرج برتبة ب.ع. في العلم السياسي في جامعة القاهرة ١٩٦٢ وم.ع. في العلاقات الدولية ١٩٦٦ في جامعة جنوبي كاليفورنيا، ود.ف. في القانون في جامعة جون هوبكنز ١٩٧٠.
التحق بوزارة العمل والشؤون الاجتماعية بمنصب مدير العلاقات الخارجية سنة ١٩٦٢، أصبح سنة ١٩٦٣ عضواً في البعثة السعودية إلى مؤتمر الأمم المتحدة حول «تطبيق العلم والتقنية لمنفعة الدول الأقل نمّواً». عين ١٩٦٨ موفداً الى مؤتمر وزراء الشؤون الاجتماعية في الأمم المتحدة. عينه الملك خالد وزيراً للتجارة في وزارة سنة ١٩٧٥.
يذكر السُلَيم في اطروحة الدكتورا: «التنظيم الدستوري والقضائي في المملكة العربية السعودية» إن الشريعة وافية بحاجات العالم المعاصر. وإنما المشكل في وجود ثغرة في الاتصالات بين العلماء من جهة، والتقنيين والمفكرين من جهة أخرى. وهؤلاء الأخرون يبدو أنهم غافلون عن فضل العلماء في الاستقرار والاستمرار في مجتمع تقليدي، ولا هم يتحسسون دائماً غنى القضاء الاسلامي. أما العلماء من جانبهم، فلم يعثروا بعد على الصيغة الصالحة لنقل هذه المناقب إلى المفكرين»*.

*انظر: سليمان عبد العزيز السليم. **التنظيم الدستوري والقضائي في المملكة العربية السعودية** (اطروحة دكتورا، جامعة جون هوبكنز) ١٩٧٠، ص ١٦٩

٣) الدكتور عبد العزيز عبد الله الخويطر، وزير المعارف
ولد في نجد ١٩٢٧، حصل الدروس الابتدائية والثانوية في العربية السعودية، والدكتورا د.ف. في التاريخ في بريطانيا.
رئس في عام ١٩٦٥ مديرية الاشراف والمتابعة؛ وبعد سنة عين نائب رئيس لجامعة الرياض بقرار من وزير الثقافة. وانضم الخويطر، عام ١٩٦٧ إلى وزارة فيصل وزيراً للصحة وفي عام ١٩٧٥ أصبح وزيراً للثقافة.

٤) محمد ابو الخيل، وزير المالية والاقتصاد الوطني.
ولد في نجد ونال درجة ب.ع. في التجارة عام ١٩٥٦ من جامعة القاهرة.
بين ١٩٥٦ و١٩٦٢ مساعد مدير في مكتب وزير المواصلات ثم اصبح مديراً لهذا المكتب. عام ١٩٦٢ كلفه فيصل بإنشاء معهدٍ للادارة العامة في الرياض وكان رئيساً له ١٩٦٢ـ١٩٦٥، ١٩٧٠ أصبح نائب وزير دولة للمالية والاقتصاد الوطني، وعام ١٩٧٥ التحق بوزارة الملك خالد.

٥) الدكتور حسين عبد القادر الجزائري، وزير صحة شهادة طب (د.ط.) (الولايات المتحدة).

٦) **حسن عبد الله آل شيخ**. وزير للتعليم العالي.
ولد في مكة ١٩٣٣، تعلم على والده الشيخ عبد الله وأتم التحصيل الثانوي في مكة. نال شهادة ب.ع. في اللغة العربية والدراسات الاسلامية من كلية الشريعة في مكة.
عينه والده عضواً في اللجنة التنفيذية القضائية في منطقة الحجاز (١٩٥٦-١٩٥٨) وبعد وفاة والده (١٩٥٨) أصبح رئيساً لهذه اللجنة. عام ١٩٦٢ عينه ولي العهد فيصل وزيراً للثقافة. وعام ١٩٧٥ انضم إلى وزارة الملك خالد وزيراً للتعليم العالي. وعينه الملك فيصل، إلى جانب منصبه الوزاري، رئيساً للمجلس الأعلى لمركز أبحاث الملك عبد العزيز (وزارة الملك عبد العزيز).

---

٧) **الدكتور غازي القصيبي**، وزير الصناعة والكهرباء.
ولد سنة ١٩٤٠ في إقليم الحساء، أتم تحصيله الابتدائي والثانوي في العربية السعودية، نال (LLB) بكالوريوس في القانون ب.ق. من جامعة القاهرة وم.ق. في العلاقات الدولية من جامعة جنوبي كاليفورنيا، ود.ف. في العلاقات الدولية في جامعة لندن.
في عام ١٩٦٥ انضم القصيبي إلى جامعة الرياض محاضراً في العلم السياسي. ثم أصبح عميداً لكلية العلوم الادارية في الجامعة نفسها عام ١٩٧١. وفي عام ١٩٧٣ عين مديراً عاماً لمنظمة القطارات الوطنية السعودية برتبة نائب وزير. وبعد سنة عين رئيساً لحاكمية مرفأ الدمام. وانضم سنة ١٩٧٥ إلى وزارة الملك خالد وزيراً للصناعة والكهرباء.

---

٨) **الدكتور محمد عبده اليماني**، وزير اعلام؛
ولد ١٩٣٩ في مكة؛ أتم تحصيله الابتدائي والثانوي في العربية السعودية، نال ب.ع. في العلم الطبيعي في الجيولوجيا من جامعة الرياض ود.ف. في الحقل نفسه من جامعة كورنل.
١٩٧٢ و١٩٧٣ حاضر اليماني في جامعة الرياض؛ وعام ١٩٧٣ أصبح نائب وزير الثقافة؛ وفي ١٩٧٤-١٩٧٥ تولى رئاسة جامعة الملك عبد العزيز، وانضم ١٩٧٥ إلى وزارة الملك خالد.

---

٩) **ابراهيم بن محمد بن ابراهيم آل شيخ**. وزير عدل : ثقافة تقليدية.

---

١٠) **ابراهيم الانقاري** ، وزير العمل والشؤون الاجتماعية؛
أتم تحصيله الابتدائي والثانوي في العربية السعودية، ونال ب.ع. من جامعة القاهرة، ١٩٥٠-١٩٧٤ شغل منصب مدير مكتب وزير الثقافة، وسياسي في السفارة السعودية في واشنطون العاصمة، ومدير عام لوزارة الداخلية، ووزير اعلام في وزارة الملك فيصل.

---

١١) **أحمد زكي اليماني**، وزير الثروة النفطية والمعدنية؛
ولد في الدمام ١٩٣٨، أتم تحصيله الابتدائي والثانوي في العربية السعودية، نال رتبة LLB ب.ق. بكالوريوس في القانون من جامعة القاهرة وLLM ماجستير في القانون من جامعة هارفرد.
أشار في كتابه: **القانون الاسلامي والقضايا المعاصرة**، كراتشي ١٩٥٨، إلى أنّ ليس من معارضة بين الشريعة والأوضاع الحديثة. ولقد أكد أن التقدم والنمو إنما يتمان عن طريق تطبيق الشريعة لا غير. وأوصى، انسجاماً مع اراء ابن قيّم الجوزيةالقاضي الحنبلي البارز، إن الشريعة نظام قائم على أساس راحة الفرد في المجتمع في حياته اليومية وفي توقعاته في الحياة الأخرى. فالشريعة كما يرى «كلها عدل، وكلها رحمة، وكلها منافع، وكلها حكمة» انظر: أحمد زكي اليماني. **القانون الاسلامي والقضايا المعاصرة**، (كراتشي، ١٩٥٨، ص ٩-١٠).

---

١٢) **الشيخ عبد الوهاب الوسيع**، وزير شؤون الحج والاوقاف؛ ثقافة تقليدية.

---

١٣) **هشام الناظر**، وزير تخطيط؛

ولد في جدّة ١٩٣٢، أتم تحصيله الابتدائي والثانوي في العربية السعودية، ثم في كلية فكتوريا في الاسكندرية، وفي عام ١٩٥٧ نال ب.ع. في العلاقات الدولية من جامعة كاليفورنيا، ونال م.ع. في العلم السياسي من UCLA جامعة كاليفورنيا عام ١٩٥٨.

عام ١٩٥٩ انضم إلى المديرية العامة لشؤون النفط والمعادن كمستشار. وفي ١٩٦٠ عين مديراً عاماً للوزارة. وعام ١٩٦٨ أصبح رئيساً للمنظمة المركزية للتخطيط و١٩٧١ عين عضواً في مجلس الوزراء بقرار من الملك فيصل. وانضم إلى وزارة الملك خالد ١٩٧٥.

قال بيتر هويداي في وصفه: إنه «استوعب دهشة الأميركيين من قرب الأرقام إلى كل شيء، فما دامت الآلة الحاسبة تنبيء بأن ذلك ممكن الحصول، وما دامت الأرقام تتزايد، فمن العبث التخمين لماذا أي شيء لا يمكن أن يحدث». انظر، بيتر هويداي، **العربية السعودية اليوم**. لندن ١٩٧٨، (ص ٧٩) والناظر، مع ذلك، لا يجد تعارضاً بين الاسلام والعصرنة، بل بالعكس. لأن التنمية الاقتصادية ينبغي أن تتحقق وتستمر لخدمة المجتمع الاسلامي. وفضلاً عن ذلك فإنه يرغب في الاستفادة من مستشارين أجانب وأشهر فريق استشاري له هو معهد ستانفورد للبحث في كاليفورنيا، الذي أعان في إعداد مسودة المخطط السعودي لمشروع الخمس سنوات للتنمية، الأول والثاني.

---

١٤) **الدكتور علوي درويش كيال**، وزير البريد والبرق والهاتف؛

ولد في جدّة ١٩٣٢. أتم التحصيل الابتدائي والثانوي في العربية السعودية، ونال شهادة الدكتورا (د.ف.) من الولايات المتحدة في العلم السياسي. شغل بين ١٩٥٩ و١٩٧٠ منصب مدير عام البريد ثم وزير بريد وبرق وهاتف في وزارة فيصل وبقي كذلك في وزارة الملك خالد ١٩٧٥.

---

١٥) **محمد ابراهيم مسعود**، وزير دولة بلا وزارة؛

ولد في جدّة ١٩١٩، أتم تحصيله الابتدائي والثانوي في العربية السعودية، ونال بكالوريوس في التجارة من الجامعة الوطنية اللبنانية.

١٩٣٦-١٩٣٧ علّم في مدرسة الفلاح في جدّة. ١٩٤١ عين رئيس قسم في دائرة المعادن والأشغال العامة، ١٩٤٣-١٩٤٨ رئيس دائرة التموين في وزارة المالية. من ١٩٥٨-١٩٥٩ أصبح وزيراً مطلق الصلاحية، ومفتشاً للجسم السياسي والقنصلي في وزارة الشؤون الخارجية. ١٩٥٩-١٩٦١ وزيراً مطلق الصلاحية في السفارة السعودية في بغداد بالعراق. ١٩٦١-١٩٦٨ سفيراً، و١٩٦٨-١٩٧٥ نائب وزير الخارجية، وانضم إلى وزارة الملك خالد ١٩٧٥.

---

١٦) **الدكتور عبد الله محمد العمران**، وزير دولة بلا وزارة.

ولد ١٩٣٥ وأتم تحصيله الابتدائي والثانوي في العربية السعودية، ونال شهادة د.ق. دكتور في القانون من الولايات المتحدة.

١٩٧٠-١٩٧٥ مستشار قانوني لمجلس الوزراء. وزير دولة بلا وزارة ١٩٧٥.

---

١٧) **الدكتور محمد عبد اللطيف الملحم**، وزير دولة بلا وزارة.

ولد ١٩٣٦، أتم التحصيل الابتدائي والثانوي في العربية السعودية، نال م.ع. ود.ف. في إدارة الأعمال من الولايات المتحدة

قبل ١٩٧٥، محاضر في جامعة الرياض، وعميد كلية العلوم الادارية فيها.

(تموز) ١٩٧٥ أُعِدَّت من أجل الحفاظ على مستوى رفيع من التنمية الاقتصادية، أملاً برفع المكاسب النفطية إلى حدها الأقصى، وبخفض الاعتماد الاقتصادي على تصدير النفط الخام، وتنمية الموارد البشرية، وإيجاد أسس مادية لدعم أهداف الخطة. وجميع هذه الأهداف ستتحقق إن شاء الله، في إطار إسلامي لتعزيز إمكانات المسلمين وتحسين أحوالهم»[١٥]. ووزير آخر مدني الثقافة هو الشيخ أحمد زكي اليماني، أثبت هذا الاتجاه بإعلانه: إن تحسين واقع المسلمين المادي ينبغي أن يكون هدف الحكومة، لأن الشريعة «نظام قائم على سلامة وضع الفرد في الأمة، في حياته اليومية، وفي حياته المنتظرة في الآخرة»[١٦].

ومع أن الرمزية الدينية ما زالت تشكل نقطة ارتكاز هامة لدى أعضاء الوزارة، فمثل ذلك لا يمكن أن يقال عن الموظفين الذين يشغلون من المناصب ما هو دون ذلك نسبياً. ففي عرض عام للمواقف الاجتماعية والأفضلية المهنية، أجري مع ٢٧١ من كبار الموظفين السعوديين المدنيين من ذوي الثقافة المدنية والثقافة التقليدية، جاءت الوظائف الدينية في درجات دنيا من الأهمية. وقد طلب من أصحاب الأجوبة عام ١٩٧٠ أن يضعوا جدولاً بإحد عشر صنفاً من الأعمال بحسب الكسب المتوقع، والمتعة المهنيّة والوجاهة الاجتماعية. وتبين بالنتيجة، كما في الجدول ٥ـ٩، أن

الجدول ٥ـ٩
سياق الأفضلية المهنية[١٨].

المهنة	عدد الأجوبة	النسبة المئوية
طبيب	١١٣	٤٢
رجل أعمال	٤١	١٥
عالم	٢٦	٩
مدير مكتب حكومي	٢٢	٨
ملّاك	٢٠	٧
مهندس	١٩	٧
مزارع	١٩	٧
قاضٍ	٥	٢
تاجر صغير	٣	١,٥
عامل	١	٠,٥
امام	١	٠,٥
غير معيّن	١	٠,٥
المجموع	٢٧١	١٠٠

الوظائف الحكومية، ومثلها المشاغل الدينية، جاءت دون الطب والأعمال التجارية. فقد جاء بعد الأطباء (٤٢٪)، في جدول الأجوبة، رجال الأعمال (١٥٪) باعتبار أن مكانتهم غاية في الوجاهة، وتلاهم «العلماء» (٩٪)، ثم موظفو الحكومة (٨٪). ومع أن منزلة «العلماء» اعتبرها ٩٪ من المجيبين وجيهة ومرغوباً فيها، فإن ٢/١٪ منهم لا غير، رأى أنّ مهمة الإمام (وهي القيادة في الصلاة وإدارة شؤ ون المسجد) ذات مردود مقبول أو منزلة إجتماعية مرموقة[١٧].

إن التدني في جلال المهنة الدينية، كما برز في وظائف صغار القضاة والايمة و«العلماء»، لم يصحبه انخفاض في القيم والمواقف العشائرية والتقليدية. فالاعتبارات الشكلية قليلة الأهمية في عملية اختيار الموظفين المدنيين. أو في تأمين التعاون الضروري في داخل المنظمة أو بين دوائر الحكومة. فمن المألوف ـ مثلاً ـ أن يحشد أحد كبار الموظفين أصدقاءه وأقرباءه في دائرته أو في وزارته. فاقتران الوظائف العامة بخصوصيات الموظف الأكبر الذي يرئسها، تدبير مقبول ومتوقع. إن نتائج استفتاء عواجي كشفت عن أن ٤٥٪ من المجيبين عنها كان لهم اصدقاء و/أو اقرباء، عملوا في دوائرهم قبل أن يشغلوا وظائفهم. وفضلاً عن ذلك، فإن ٣١٪ من هؤلاء المجيبين أقروا بأن أقرب أصدقائهم إليهم يعملون في الدائرة أو الادارة نفسها[١٩].

وظاهرة عشائرية أخرى متفشية في الجهاز الاداري الحكومي، تعكس النزعة السلالية في نظام الحكم، هي أن شخصية ما أو شخصيتين قد تحشدان زمرة إجتماعية في المنظمة الواحدة. ونشاطات الزمرة الواحدة قد تمتد من التعامل الشخصي والتعاون ضمن نطاق الدائرة، أو ما بين الدوائر، إلى اللقاءات والنشاطات الاجتماعية. فست وستون بالمئة من المجيبين عن استفتاء عواجي أبانوا أن العلاقات الشخصية، القائمة على اعتبارات اجتماعية وإقليمية، قابلة لأن تثير روح تضامن قوي بين الموظفين المدنيين[٢٠]. وفي مقابل ذلك فإن اثنين وثلاثين بالمئة فقط شعروا بأن وحدة الهدف ورابطة المهنة، هما الحافز الأول في بلوغ مستوى أعلى من التعاون[٢١].

إن دراسةً لمواقف كبار الموظفين وتصرفاتهم الاجتماعية قد أظهرت أن المناحي العشائرية حتى بعد إنشاء مؤسسات عصرية، لا تزال هي الغالبة[٢٢]. ومع أن القيم التقليدية حافظت على كيانها، فإن كرامة المهنة الدينية ونشاطاتها قد انحدرت. وهذا الانحدار ربما نجم عن عاملين: الأول يكشف عن سياسة الحد من دور المؤسسات الدينية في الدوائر المستحدثة ويشير ضمناً إلى انحدار المهنة

الدينية كأداة للتحرك الاجتماعي، والثاني: يدل على التدني العام في مكانة «العلماء» الاجتماعية، وفي المهنة الدينية بوجه عام.

خلاصة

إن الخاصة السلالية، على ما كان من توسع في سلطة الحكومة وصلاحياتها، ومن ازدياد في تنوع الأعمال، بقيت الصفة الثابتة لنظام الحكم السعودي. فالملك هو مركز السيادة. وإدارة النشاطات السياسية يتولاها هو شخصياً بمساعدة من كبار أعضاء الأسرة المالكة، وبنية وظيفية معقدة. ولقد استطاعت الأسرة المالكة، بداعي وفرة عدد أفرادها، ورغبتها في التكيف مع المطالب المتغيرة، أن تحتفظ بدورها التقليدي. فكبار أفراد الأسرة يشغلون المناصب الوزارية الكبرى. ثم إن العديد من أبناء ابن سعود وأحفاده يشغلون المناصب الفرعية التي تؤمن الاستمرار.

وتحسساً بالحاجات التي نشأت عن إيجاد دوائر إدارية عصرية، فإن الجيل الأصغر من آل سعود، المتمثل بأبناء الملك فيصل، قد توفر على تحصيل العلوم المدنية والمهارات الاختصاصية. ولم يعد الدين، ولا التعليم الديني، من عناصر الخلفية الثقافية المشترطة في أعضاء الأسرة، للحفاظ على وجاهة مقامهم.

إن الأخذ بالثقافة المدنية يجب أن لا يعتبر من التغيرات الجذرية الانقلابية في القيم الاجتماعية ـ السياسية التي يقوم عليها نظام الحكم. خلافاً لذلك فالعلاقة بين الثقافة المدنية وتأهيل نظام الحكم ضئيلة للغاية. فالدين ما زال مصدراً هاماً من مصادر الشرعية السياسية، والتغيير يعقلن في إطار ديني.

إن العرض السابق بشأن كبار الموظفين المدنيين قد كشف عن أن القيم والمواقف العشائرية، رغم إنشاء مؤسسات عصرية، تبقى هي الطاغية. ووجود هذه القيم ما بين الموظفين المدنيين مؤشر لسلطان الحكم السلالي على المجتمع. فالمجتمع إنما هو بيت موسع. والروابط الشخصية التي تهيمن على نشاطات الأسرة المالكة هي نموذج للعلاقات التي تسود وحدات اجتماعية أخرى.

الفصل السادس

بناء الامة: مراحله وتبعاته

إن مراحل بناء الأمة، ورغبة آل سعود في احداث التغيير وضبطه، أدت إلى نتائج خطيرة أثرت في دور الدين ومكانته في المجتمع. هذه النتائج كانت ذات فاعلية إيجابية وسلبية معاً، في نطاق توطيد شرعية الحكم، وقدرته على الاحتفاظ بطابعه السلالي. فسياق التغيير هذا أثبت وجوده في المزيد من استيطان الأعراب، والتحرر من الأمية، والسعي في طلب العلم، وتحسين مستوى العيش. ولقد جاءت نتائج هذه التغيرات على ثلاثة وجوه: الأول، أن الحكومة أصبحت أقدر على مواجهة الحاجات الطارئة بعد أن استحدثت مؤسسات إدارية جديدة، ووسعت الجهاز التعليمي، وزادت من الخدمات الصحية والاجتماعية، ووضعتها في متناول المواطنين؛ والثاني، أن الثقافة التقليدية واجهت تحدّياً من القيم والعلاقات الاجتماعية ـ السياسية الاجنبية، فالتزمت الوهابي والغنى الفاحش يبدوان ـ بحق ـ متعارضين في المجتمع السعودي الراهن؛ والثالث، أن فريقاً ناشئاً، نظير طبقة العمال، وفئة المفكرين، قد أخذ يطالب بالمشاركة السياسية. ومع أن هؤلاء العمال والمفكرين قليلو العدد، إلا أن مطالبهم ونشاطاتهم تذكّر دائماً بمأزق التحديث الذي يواجه الممالك الحاكمة.

لقد ذكر ساميوال ب. هنتنغتون، مشيراً إلى هذا المأزق الذي يواجه الممالك الحاكمة، لا سيما مملكة آل سعود، أنّ تمركز القوة أمر ضروري لاستمرار الحكم، على نسبة ما يعزز الاصلاح الاجتماعي والاقتصادي. وهذه المركزية زادت في صعوبة توسيع نظام الحكم واستيعابه لفئات جديدة. فاشتراك هذه الفئات في السياسة قد يتم على حساب المملكة. «هذا هو مأزق الملك ـ فهل ينبغي له أن يكون ضحية إنجازاته الخاصّة؟... ما هي الخطط المتاحة للملك ليتفادى سوء الاستقرار في نظام حكمه، أو ليتلافى انهياره جملة؟»[1].

إن بناء الأمم يتألف، بوجه العموم، من مهمتين كبيرتين: الأولى فرض الذات، والثانية الاندماج السياسي. ففرض الذات يشير الى تغيير حاسم أو إتلاف كامل للقيم والهيكليات والممارسات التي توجس منها النخبة شرا. فيترتب عليها من ثمّ، لجمها أو إبطالها، بصورة فاعلة. أما الاندماج السياسي فيشمل إيجاد معادلة سياسية جديدة، ومؤسسات سياسية جديـدة، وأنماط جـديدة للسلوك السياسي - مجتمع جديد، قائم على قواعد سلوك جديدة تعتمد المبادلة في المنافع، والمشاركة في المشاعر، والمقابلة في التقدير والاعتبارات، على أن تكتسب جميعها نوعاً من طابع تنظيمي. ثم أن طبيعة فرض الذات وطابع الاندماج السياسي (أي نمط المجتمع السياسي المستحدث) إنما يتقرران بحكم الخطة الخاصّة التي تعتمدها القيادة في عملها.

إن الخطط التي يعتمدها الزعماء عادة في بناء الأمم يجوز قسمتها إلى فئتين: إصلاحية وثورية. وكل منهما تعتمد تدابير مختلفة لاحداث تغيير مُجْدٍ. فالاصلاحية تؤكد على فاعلية التسوية والمساومة، وتعتمد التشويش والعبث بالمحالفات، بحيث تبرز أهداف النظام وكأنها في سوق للسلع، جاءته من ميدان نزاع مستحكم ما بين فئات تعمل لأهداف متغايرة. وعندما تعتمد النخبة خطة إصلاحية، فإنها تتقبّل المجتمع كما هو، وتتقدم بمؤشرات توجيهية لمراحل الانماء العتيد. لكن انطلاق النمو الاقتصادي والاجتماعي يجري فقط بالسرعة المقبولة لدى فئات المجتمع الكبرى.

بالنظر إلى الثورة كخطة بديلة، فإنها تقابل مباشرةً بكل ما يتصور أنه عقبة في سبيل التغيير والتطور فجوّ الخطة الثورية جو أزمة وهجوم. إن المقاومة غير جائزة، وجهاز الدولة بأكمله يصبح في يد تنظيم حزبيّ منتظم مقاتل مستأثر بالسلطة. وتغدو التنمية الاقتصادية من أهم أهداف هذا الجهاز، مع تشديد خاص على التزمت والانضباط والتضحية.

أما الخطة الاصلاحية فبحكم اعتمادها على زحزحة المحالفـات وإجراء المساومات، فإنها تضعف من قدرة القيادة على بلوغ الأهداف. فالسعي وراء المساومة يخلق جواً قلما يسمح بمعالجة القضايا الطارئة بصورة حاسمة. وفضلاً عن ذلك فإن الخطة الاصلاحية التي تعتمد المساومة والتسوية، قد تتحول إلى قيادة غير فاعلة، لما هي مقيدة به من تعهدات لفئات مختلفة، في مجتمع يجد كثيراً من قدرة النخبة فيه على توظيف طاقاتها. وهذا التحديد يصبح ذا خطورة خاصة، عندما يواجه أية محاولة من النخبة للاستجابة إلى مطالب الفئات الاجتماعية الكبرى.

وبالنتيجة فإن النخبة تخسر من مدى مرونتها في صياغة سياساتها. فاعتماد خطة إصلاحية، والحالة هذه، قد يقلّل من الاداء الحكومي، ويزيد في عوامل النقمة، ففي حين يسعى أنصار التغيير في سبيل تغيير أكثر تطرفاً في المجتمع، فإن دعاة الوضع الراهن يلحون على إبقاء الوضع القائم على ما هو عليه. ومع ذلك، فكلاهما نذير محتمل بزوال نظام الحكم.

الاقبال على التغيير

نتيجة لسياسة الحكام السعوديين المزدوجة، في اتخاذ الوهابية مثالاً مبدئياً للدولة، وإدخال تغييرات إدارية وإجتماعية محدودة، فإن نظام الحكم السعودي انكشف عن توتر وتصادم بين فئتين: الأولى تشمل السعوديين ذوي الثقافة المدنية، الذين طالبوا بمزيد من الاصلاحات الاجتماعية - الاقتصادية والسياسية. والثانية تتألّف من التقليديين العاملين بإلهام ديني، الذين رغبوا في التأكيد مجدداً على الطابع الديني في نظام الحكم. على أن الذي يعمل في موازنة التوتر بين الفئتين إنما هو الملك، فهو الذي يحوّل التوتر إلى توازن، ويجمع شمل المجتمع بالصراع كما بالتعاون[٢].

إن ابن سعود، ومن تولى الحكم بعده، عقدوا الرجاء على الاحتفاظ بنظام اجتماعي - اقتصادي عملي، قائم على الوهابية، لكنه من المرونة بحيث يسمح بالتكيّف مع الأحوال المتغيرة. فقد أحدثوا تغييراً اقتضاه التكيُّف مع الأوضاع الطارئة، لكنهم استمروا في الاستعانة بالدين كوسيلة لتبرير التغيير وتسويغه. وأول وأدق منهج اصلاحي تمّ إدخاله في عام ١٩٦٢ وذلك على أثر ضغوط داخلية وخارجية. ومع الزيادة الهائلة في موارد النفط، فإن الملك سعود لم يدخل أي تغيير ملحوظ في الظروف المعيشية السعودية. وفي غمرة هذه الظروف، وجدت قومية ناصر العربية وإشتراكيته أرضاً خصبة بين ذوي الثقافة المدنية من السعوديين. فقد أيدوا علمنة الدولة، والتنمية الاقتصادية وتحرير نظام الحكم. لكنّ الأمير طلال الذي رأس هذه الفئة، التمس اللجوء إلى مصر عام ١٩٦٢، وطالب من هناك بإقامة جمهورية سعودية.

وفيما طالب أنصار التغيير بحكم جمهوري وإصلاح اجتماعي - اقتصادي، أيّد «العلماء» والتجار وزعماء القبائل الأحوال الراهنة. فقد كان التغيير في نظر

هؤلاءِ بمثابة اقصائهم وضياع أوضاعهم. وكانت النتيجة المباشرة للأخذ والردّ بين هاتين الفئتين اقصاء سعود عن الحكم وتسلّم فيصل للسلطة في العام ١٩٦٤[٣].

وحالما تسلم فيصل السلطة، جمع من جديد بين مهمتي الملك ورئاسة الوزارة، وأحرز بمفرده السلطة المطلقة في تعيين الوزراء وإعفائهم وقبول استقالاتهم. هذا التركيز للسلطة في شخص الملك، يبدو أنه نابع من رغبة فيصل في إجراء التغيير دون الاضطرار إلى مراعاة المطالب المتعارضة. وفي عام ١٩٦٢ تمَّ تغيير محدود، بموجب منهج اصلاحي من عشرة بنود افرغت في إطار ديني. فلقد أجري هذا الاصلاح:

> من أجل إنجاز نظام حكومي موحّد، قائم على مبادىء الشريعة؛ على أن يوضع قانون أساسي مستمدّ من القرآن، والحديث النبوي، وأعمال الخلفاء الراشدين. فيوضح مبادىء الحكم الأساسية، والعلاقة بين الحاكم والرعية[٤].

وبصورة أخصّ، فإن برنامج فيصل تعهد بالاصلاحات التالية:

١ ـ إنه وعد، مع تأكيد التزام الدولة بالشريعة، بإصدار قانون أساسي (أي دستور) وبإنشاء مجلس استشاري.

٢ ـ تعهد بأن يسن قوانين تسمح بإنشاء حكومات محلية.

٣ ـ صرح باستقلال السلطة القضائية، ووعد بإنشاء مجلس قضاء أعلى، ووزارة عدل.

٤ ـ أعلن بأن مجلس القضاء سيتألف من عشرين عضواً منتخبين من قضاة ذوي ثقافة مدنية و«علماء» دينيين.

٥ ـ وعد بتنشيط الاعلام الاسلامي، والدعوة الاسلامية.

٦ ـ صرح بإصلاح «لجان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

٧ ـ وعد باهتمام الحكومة بإنماء التدابير الاجتماعية الترفيهية. وتعهد بضبط أسعار البيع بالمفرق. وبإنشاء اعتماد تعليمي لمساعدة الطلبة، وتدبير ضمان اجتماعي، وقانون يؤمن العمال ضد البطالة، وتوفير تسهيلات استجمامية بريئة.

٨ ـ التزم بالعمل على ايجاد التشريع المناسب، بحيث يضمن التقدم، والنمو الاقتصادي، ويشجع توظيف رؤوس الأموال.

٩ ـ تعهد بسعي متواصل لانماء موارد البلاد وتعزيز مقوماتها.

١٠ ـ أقرّ إلغاء العبودية في المملكة[٥].

ومع أن منهج فيصل الاصلاحي أطلق عهداً من التغيير، فإن هذا التغيير كان محصوراً في نطاقي الثقافة والاقتصاد، مع قدر محدود من الاصلاح الاجتماعي. وفي ما عدا ذلك، فلا القانون الاساسي، ولا المجلس الاستشاري، ولا الحكومات المحلية أبصرت النور.

توسيع النظام التعليمي

إن التسهيلات التعليمية التي وجدت في مختلف أقاليم العربية السعودية الحالية، قبل الحرب العالمية الاولى، تصوّر تماماً الأحوال الادارية والاجتماعية ـ الاقتصادية الموجودة. فإضافة إلى الكُتّاب (المدرسة الابتدائية القرآنية)، كان في الأقاليم مراكز لتعليم اختصاصي تعرف «بالحلقات»، كانت تعقد في بيوت كبار العلماء، أو في المساجد الكبرى، فضلاً عن عدة مدارس خاصة تعمل برعاية بعض المحسنين، منها مدارس الفلاح في مكة وجدّة.

أما تنظيم التعليم المدني الرسمي في البلاد فأبصر النور عام ١٩٢٥؛ عندما أمر ابن سعود بإنشاء المديرية العامة للتعليم. لكنّ «العلماء»، من جهتهم، قاوموا استحداث التعليم المدني خشية أن يضرّ في بنية المجتمع الوهابي. ومع ذلك فقد تم، بفضل إصرار ابن سعود، تقدم هام ما بين عام ١٩٢٥ و١٩٥٣، وهو العام الذي حلت فيه محل المديرية العامة وزارة المعارف برئاسة الأمير فهد. وهذه المستجدّات شملت التعليم الابتدائي والثانوي وتدريب المعلمين، والتعليم التقني، ومنهجاً دراسياً خاصاً لطلاب سعوديين ينوون استئناف التحصيل في الخارج. وللمرة الاولى انشىء معهدان للتعليم العالي في مكة المكرمة هما: كلية الشريعة، وكلية المعلمين.

ففي العام ١٩٤٨ كان هنالك ١٨٢ مدرسة ابتدائية لا غير، عدد طلابها ٢١٤٠٩، فارتفع عدد المدارس، في حدود عام ١٩٥٢ إلى ٣٠١، وعدد الطلاب إلى ٣٩,٩٢٠. وفي أوائل الستينات (١٩٦٠-١٩٦٢) بدأ نظام التعليم السعودي يشهد تغييرات أسرع. وهذه التغييرات برزت في المزيد من النفقات العامة، والتصاعد في عدد المدارس والمعلمين، والطلاب المسجلين والمتخرجين، وفي التشديد المستحدث على التدريب المهني والتعليم العالي، وتعليم النساء. أما من حيث النفقات العامة، فقد كانت مخصصات التعليم ١٦٨,٨ مليوناً من الريالات السعودية (٤٥ مليون دولار أميركي) في العام ١٩٦٠-١٩٦١، في حين

أنها بلغت ٥٢٣,٩ مليوناً من الريالات السعودية (١٤٥,٥ مليوناً من الدولارات الأميركية) في العام ١٩٦٧ـ١٩٦٨، و١٢٦٥ مليوناً من الريالات السعودية (٣٦١,٦ مليوناً من الدولارات الأميركية) في العام ١٩٧٤ـ١٩٧٥[٧].

ودليل آخر على الاهتمام المتناهي بشأن التعليم، يظهر في الزيادة في عدد الطلاب بحسب السجلات المدرسية. ففي عام ١٩٦٠ مثلاً، ١١٥,٠٠٠ طالب سجلوا في المستوى الابتدائي، و٩,٥٠٠ في المستوى المتوسط و٢,٠٠٠ في المستوى المهني المتوسط، و٣,٥٠٠ في مستوى تدريب المعلمين الثانويين، و١,٣٠٠ في مستوى الكلية والجامعة[٨]. ولقد بنى، فضلاً عن ذلك، ٢٠٠ مدرسة لاستيعاب الأعداد المتزايدة من الطلاب[٩].

وعلى أساس الطابع الديني الذي يتصف به المجتمع، وتمشياً مع التبرير السعودي للتغيير المصوغ بتعابير دينية، فإن مخططي التعليم السعوديين يشيرون إلى أن:

> غرض التعليم هو جعل الطلاب يفهمون الاسلام بصورة صحيحة وشاملة، وأن يغرس فيهم العقيدة الاسلامية ويعمل على نشرها. وأن يزود الطالب بقيم الاسلام وتعاليمه ومُثله. وأن يجهزه بالمعرفة والمهارات، وأن يعزز سلوكه في اتجاهات بنّاءة، ويعمل على تنمية المجتمع اقتصادياً واجتماعياً وثقافياً[١٠].

وقد ترددت هذه الأغراض في مشروع السنوات الخمس الثاني (١٩٧٥ـ١٩٨٠) الذي شدد على «وجوب الاحتفاظ بالقيم الدينية والخلقية، فوق الاهتمام بتنمية الموارد البشرية»[١١].

إذا كان الحفاظ على التأثير الديني في التعليم أسهل نسبياً على المستوى الابتدائي، وربما على المستوى الثانوي أيضا، فهو أصعب على الصعيد الثانوي فما فوق. فالمواضيع الدينية لا يمكن أن تطغي على البرامج في الكليات المدنية. ورقابة الطلاب الدائمة متعذرة عندما يزاولون تحصيلهم في الخارج. ويستدل من تفحص الجامعات والكليات السعودية، أن تنمية الثروة البشرية هي هدف الحكومة الأهم، وإن عدد الطلاب المسجلين في المناهج الدينية أقل من المنتسبين إلى معاهد مدنية[١٢]. إن المعاهد المدنية الرئيسة في البلاد هي: جامعة الرياض (١٩٥٧)، جامعة الملك عبد العزيز، ولها كليات في مكة وجدّة (١٩٦٧)، ثم كلية الامام محمد بن سعود الاسلامية في الرياض (١٩٧٤)، وجامعة الملك فيصل في الدمام والهفوف (١٩٧٥)؛ وكلية النفط والثروة المعدنية (ج ن م) في

الظهران (١٩٧٥). ومع أن هذه الجامعات، باستثناء الـ(ج ن م) تمنح شهادات في الشريعة والدراسات الدينية، فإن التشديد فيها على تنمية الثروة البشرية. فلقد كان مجموع الطلاب المسجلين فيها للعام ١٩٧٩-١٩٨٠ أكثر من ٢٤ ألف طالب. أما الجامعة الاسلامية الرئيسة في البلاد فهي الجامعة الاسلامية في المدينة المنورة. وقد كان عدد الطلاب المسجلين فيها في الفترة نفسها ٣٨٠ طالباً وهنالك معاهد أخرى للدراسات الدينية تعطي دروساً في الدعوة، والشريعة، والعلوم القرآنية؛ لكن التسجيل فيها متدن. وفضلاً عن ٢٤ الفاً من الطلاب في البلاد، لا بد من الاشارة إلى أن هنالك الآن أكثر من ١٣ الف طالب يزاولون تحصيلهم برعاية الحكومة في جامعات أميركية[٣]، ومواضيع دراساتهم تتدرج من علم الحاسبات الالكترونية (كومبيوتر) والهندسة، إلى علم التغذية والتقنية البوليسية. وعدد قليل منهم يزاول موضوعات دينية. مثالاً على ذلك، إن من بين ٢٨٠ طالباً سعودياً يدرسون في الولايات المتحدة في العام ١٩٧٩-١٩٨٠ سبعة فقط مسجلون في دراسات إسلامية[٤].

أما تعليم النساء فإن المخططين السعوديين أقدموا على احداثه في عام ١٩٦٠ مع أن العلماء قاوموه. وكان تعليم النساء قبل العام المذكور موفوراً فقط في المدن الكبرى: جدّة، والمدينة ومكة والرياض. وكانت البنات يتعلمن على يد معلمات خاصّات، أو في الكتّاب حيث يتلقى عدد قليل من البنات الدروس على يد معلمات، فيحفظن غيباً أجزاء من القرآن الكريم، ويتعلمن حل مسائل حسابية بسيطة. على أن الأسر الثرية كانت تستخدم معلمات خصوصيات يعشن مع الأسرة يقتصر عملهن، في كثير من الأحيان، على التعليم والارشاد وربما عملن كذلك كممرضات ورفيقات للأولاد.

على أن عدداً قليلاً من المدارس الابتدائية النسائية الخاصة المعنية بالعلوم المدنية، وجدت في إقليم الحجاز، بعضها يطبّق برامج وزارة المعارف، فيما بعضها الآخر يتابع برامجه الخاصة. وعلى العموم فقد كان كثيرون يأبون تعليم البنات، على اعتبار أنه يؤدي إلى انحطاط النساء وفساد أخلاقهن، ويقودهن إلى الانتقاض على تقاليد المجتمع.

إن الاقرار القانوني بحق النساء في التعليم الرسمي منح عام ١٩٥٩، وذلك في خطاب ملكي ورد فيه أن قراراً اتخذ بافتتاح مدارس حكومية لتعليم البنات ترعاها لجنة مسؤولة تجاه المفتي الأكبر[٥]. ووضع التعليم النسائي تحت

سلطة «العلماء» كان تدبيراً ضرورياً للحصول على موافقتهم. وبعد ذلك بسنة أنشئت رئاسة عامة لمدارس البنات. وهذه الهيئة كانت بواقع الأمر، وزارة على رأسها شيخ يتمتع بالسلطات والامتيازات والمكانة التي لأي وزير آخر.

إن التوسع في التعليم النسائي، الابتدائي منه والثانوي، أدى أخيراً إلى إيجاد تسهيلات لهن في الكليات والجامعات. ففي العام الدراسي ١٩٦٠-١٩٦١ لم يسجل سوى أربع نساء في الصفوف المسائية في جامعة الرياض. وبعد ذلك بخمس سنوات ارتفع هذا العدد إلى ١١٨ طالبة. وفضلاً عن ذلك فإن الطالبات في جامعة الرياض يجوز لهن قبل التخرج متابعة الدراسة في بيوتهن ونيل الشهادة في الفنون والعلوم. وجامعة الملك عبد العزيز في جدّة، تعطي دروساً في الفنون والعلوم، وللجامعة نفسها فرع في مكة يعطي دروساً في الفنون والشريعة. وحيث لا يتوفر وجود مدرّسات، وهو الوضع الغالب، وبما أنه محظور على الطالبات الاختلاط بالطلاب، فهنالك دائرة تلفزة تستخدم لبث المحاضرات التي يلقيها الاساتذة من الرجال. ومع هذا التوسع في تعليم المرأة، فقد بقي الغرض منه تربيتها «بطريقة إسلامية سليمة، لكي تتمكن من أن تؤدي دورها في الحياة، كربة منزل ناجحة، وزوجة مثالية، وأم صالحة. ومن أجل اعدادها لنشاطات أخرى توافق طبيعتها، مثل التعليم والتمريض والطبابة»[١٦]. وفوق ذلك فإن سياسة التعليم السعودية تنص على أن التعليم المشترك محظور في جميع مراحله ما عدا مستوى الحضانة.

إن السياسات التعليمية، التي وضعها السعوديون، تعكس رغبة الحكومة في التطوير المادي، مع الاحتفاظ بالوهابية كمرشد فكري مثالي، وذلك لايجاد جيل من الشباب الوهابي متضلع بالاسلام والاصولية الوهابية تضلعه بالهندسة وعلم الحاسبات الالكترونية. لكن حقيقة الوضع تشير الى تدنٍ في التعليم الديني، وزيادة في عدد المدارس المدنية. إن المضامين السياسية لهذه الزيادة في عدد السعوديين ذوي الثقافة المدنية، ذات دلالة مزدوجة: الأولى، أن رغبة هذا الفريق في المزيد من المشاركة السياسية تحدث ضغطاً على النظام السياسي، وربما غيرت في نهاية الأمر، الطابع السلالي لنظام الحكم، والثانية أن الزيادة في السكان السعوديين ذوي الثقافة المدنية تعني انبثاق «نظرة عالمية» مغايرة لوجهة نظر «كبارهم وعلمائهم». وعليه فإن دورهم في الحكومة والمجتمع سيرفع من درجة التوتر بينهم وبين التقليديين.

التقدم الاجتماعي - الاقتصادي

إن الواردات النفطية التي بدأت في الخمسينات تحدث تغييراً في وضع المجتمع الفقير والمنعزل نسبياً، كانت قد زادت حتى أواسط السبعينات زيادة هائلة. فمن ٠,٦ مليار دولار في عام ١٩٦٥ إلى ١,٢ مليار دولار عام ١٩٧٠، فإلى ٤,٣ مليار دولار عام ١٩٧٣. وفي العام ١٩٧٤ زادت هذه الواردات حتى ٢٢,٥ مليار دولار، نتيجة لزيادة أسعار النفط أربعة أضعاف في أعقاب حرب رمضان. وفي عام ١٩٧٧ بلغت موارد النفط ٣٧ مليار دولار، وكادت تتضاعف عام ١٩٧٩، إذ بلغت ٧٠ مليار دولار، على اثر ثورة الخميني، وبلغت ٩٠ ملياراً في العام ١٩٨٠[١٧].

وبحكم السبق الذي أحرزته البلاد في إنتاج النفط وكسب الموارد، وبداعي رغبة الاسرة المالكة في احداث تغيير اجتماعي - اقتصادي، وتوجيه جديد له، اقبلت على تحقيق برنامج للتنمية أشد طموحاً وأضخم نفقات من أي مثيل له في العالم العربي. فبرنامج التنمية لفترة الخمس سنوات الثانية (١٩٧٥-١٩٨٠) تطلّب انفاق ١٤٥ مليار دولار، في حين أنّ البرنامج الخَمسي الثالث (١٩٨٠-١٩٨٥) رصد لميزانيته ٢٥٠-٣٠٠ مليار دولار[١٨].

إن التخطيط الحكومي وسياسة الانفاق كان لهما تأثير عميق في المجتمع السعودي. فحتى الأربعينات، كان للبلاد اقتصاد ريفي قائم على تربية الماعز والخراف والجمال. لكنّ معظم الحضر استقروا في قرى صغيرة، وبنوا لهم بيوتاً من الآجرّ الطيني، وكسبوا رزقهم من الزراعة. ولم يكن ثمة نشاط صناعي خارج قطاع النفط. على أن التجارة كانت عملاً هاماً في المراكز الحضرية. وفي المدن الكبرى: مكة، والمدينة، وجدّة؛ وكان موسم الحج يؤمِّن مورداً هاماً من الدخل.

وبنتيجة هذه الزيادة الهائلة في موارد النفط، ابتداءً من الستينات، بوشر بتحقيق عدد من مشاريع التنمية، من أجل تحسين أحوال معيشة السعوديين، ففي العقد الأخير وحده زوّدت ٢٠٠٠ قرية بالكهرباء، وعبّد ١٥,٠٠٠ كيلومتر من الطرق، وركبت ٧٠٠,٠٠٠ من خطوط الهاتف، وشيّدت ٣٠٠,٠٠٠ من الوحدات السكنية[١٩]. ثم ان عدد الأطباء زاد من ألف إلى أربعة آلاف في خلال فترة ثلاث سنوات. وحالياً، بالاضافة الى ما سبق، هنالك مُجمَّعان صناعيان ضخمان في سياق الانشاء في ينبع وجبيل. وبلدة جبيل بنوع خاص ستنمو كثيراً

مع هذا التطور الصناعي. وبحسب التخطيط الموضوع فإن ١٠٠,٠٠٠ من الوحدات السكنية ستنشأ لتستوعب هذا النمو.

ولاظهار دور الدين في تبرير التغيير الجاري، جعل الغرض الأول من الخطة الخمسية الحالية «**الحفاظ على القيم والاعراف الدينية**». وهذا الغرض الحقت به أغراض أخرى: «تحسين أوضاع السعوديين ورفع مستوى عيشهم. ثم الحفاظ على الأمن القومي والاستقرار الاقتصادي»[٢٠] ومع أن الانجاز المادي والاقتصادي قد تم، فإن نتائج مثل هذا التغيير قد شوهت أولاً، القيم التقليدية، وهددت ثانياً، بزوال الطابع السلالي، في نظام الحكم.

تهافت الثقافة التقليدية

لم يسبق للعربية السعودية ان كان لها تجربة مع الاستعمار. فأكثر رعاياها بقوا في معزل عن المؤثرات الثقافية الخارجية حتى أربعينات القرن العشرين. واضطرار ابن سعود إلى مخاصمة «العلماء» في الثلاثينات من أجل إدخال نظام التعليم المدني، والسيارة، والراديو والهاتف، يشهد لمدى هذه العزلة الثقافية الطويلة. ومع ذلك فإن المؤثرات الثقافية الحديثة قد تسربت الى داخل المجتمع السعودي في شكلين كبيرين هما: **الاغتراب والاستهلاك**[٢١]. فالزيادة الهائلة في عدد الغرباء الزائرين أو العاملين في البلاد، وفي عدد السعوديين المسافرين الى الخارج، قد عملت على إضعاف الثقافة التقليدية. ففي عام ١٩٧٩ وحده، ما يقرب من مليونين ونصف المليون زاروا المملكة أو عملوا فيها. وهذا العدد يبلغ مقدار النصف من مجموع سكان السعودية[٢٢]. أما السعوديون الذين تجوّلوا في الخارج في العام نفسه فيقدّر عددهم بنحو من تسع مئة ألف. وهذا العدد يمثل ما يقرب من خمس عدد السكان. ولكي تمثل على فاعلية هذه السياحة الخارجية في الثقافة التقليدية؛ نستطيع أن نلاحظ أن نحواً من ١٥ بالمئة من أصحاب أمثال تلك الرحلات، في ذلك العام، كانوا نساءً. إن النسبة المئوية من النساء الراحلات إلى الخارج، ربما كانت قليلة الأهمية، لولا أن النساء السعوديات لا يستطعن الاختلاط بالرجال، وانهن في الغالب محتجزات في بيوتهن، لكن هذه القواعد غير معمول بها في الخارج[٢٣].

ولكي تدرك فاعلية العمّال الغرباء في المجتمع السعودي، يجوز أن نلاحظ أن العمال الغرباء بلغوا نحواً من ٤٣ بالمئة من مجموع القوة العاملة في أواسط

السبعينات[٢٤]. وكما ورد في الجدول ٦ـ١، فإن عدد العمال الغرباء في بعض القطاعات كان أكبر من ذلك: فقد بلغ أكثر من ٥٠ بالمئة في الصناعة والكهرباء، والبناء، والتجارة، والمالية. وأكبر قطاع يستخدم الأغراب من العمال هو قطاع البناء الذي استخدم في عام ١٩٧٥ حوالى ٢٤٠,٠٠٠ عامل، ٨٥ بالمئة منهم من العمال الأجانب. وهذه النسبة المئوية المرتفعة من المغتربين تعني ضمناً إدخال ثقافة غريبة في المجتمع. فالكثير من المحرمات الوهابية لا يلتزم بها أفراد هذه الفئة. وبناء عليه فإن تعليمات وزارة الداخلية تصدر إلى الغرباء بانتظام مذكرة بوجوب الالتزام بالثقافة السعودية.

إن الصورة التي تعكس مدى التغيير في المجتمع السعودي تتجلّى في الزيادة الخيالية في حوادث الأجرام، والطلاق، وإدمان الكحول، وثمة مؤشرات أخرى على غير ذلك من المعضلات الاجتماعية. فحرس السجون السعودية ما بين عامي ١٩٧١ و١٩٧٥ تضاعف عددهم. فقد زاد رجال الأمن من ٢.٢٥٥، من شرطي ومدني، إلى ٥,٥٤١، أي بزيادة ١٤٦ بالمئة في خلال خمس سنوات. أما عدد الجرائم المسجلة رسمياً، فقد زاد بنسبة ١٦٩ بالمئة. وفي طليعة هذه الزيادة جرائم قتل متصلة بالشرف والثأر (٩٤ بالمئة). وجرائم الاقتصاد والمال (١٥٤ بالمئة)، وجرائم الغش والاحتيال (٣١٨ بالمئة). ثم أن مخالفات الكحول والمخدرات وسواها من المخالفات زادت زيادة أكبر، بلغت ١,٤٠٠ بالمئة في حدود عام ١٩٧٩. أما الجرائم الأخلاقية (جرائم الجنس) فزادت ١٥٠,٥ بالمئة في غضون المدة نفسها[٢٥].

ومع أن جل هؤلاء المجرمين سعوديون، فإن الغرباء قد ارتكبوا أكثر من ٤٠ بالمئة من هذه الجرائم، ٤٥ بالمئة منها تعديات مالية وقضايا غش وخداع. ومؤشر آخر على تهافت القيم التقليدية، المباينة ما بين الاعراف المقررة رسمياً، والتصرفات الممارسة شخصياً. ومع أن المسارح العامة ما زالت محرمة قانونياً، فإن السينما الخاصة، وأندية الفيديو، واسعة الانتشار. ومع أن الوهابية تحظر تدخين السكاير، فإن التنباك يخضع لضرائب حكومية، ومع أن التصوير الفوتغرافي ممنوع في التعاليم الوهابية، فإن مخازن سلع التصوير واسعة الانتشار.

المعارضة المدنية والدينية للتغيير

وبداعي سياسة آل سعود الاصلاحية التي ناصرت التغيير المادي، مع الاحتفاظ بالمبادىء الوهابية، فإن الردّة ضد التغيير الذي بدأته الحكومة، تجلت

الجدول ٦ ـ ١
الاستخدام بحسب القطاع الاقتصادي والتابعية القومية

القطاع	العرب العدد	السعوديون النسبة المئوية	الاغراب العدد	الاغراب النسبة المئوية	المجموع	نسبة العرب السعوديين المئوية في كافة المصالح
الزراعة وصيد الاسماك	٥٣٠,٧٠٠	٥١,٧	٥٤,٩٠٠	٧,١	٥٨٥,٦٠٠	٩٠,٦
التعدين والنفط	١٥,٤٠٠	١,٥	١١,٦٠٠	١,٥	٢٧,٠٠٠	٥٧,٠
الصناعة	٢١,٥٥٠	٢,١	٩٤,٣٥٠	١٢,٢	١١٥,٩٠٠	١٨,٦
الكهرباء، الغاز والماء	٧,٢٠٠	٠,٧	١٣,١٥٠	١,٧	٢٠,٣٥٠	٣٥,٤
البناء	٣٥,٩٠٠	٣,٥	٢٠٣,٤٠٠	٢٦,٣	٢٣٩,٣٠٠	١٥,٠
تجارة بالجملة والمفرق	٣٠,٦٠٠	٥,٩	١٣١,٥٠٠	١٧,٠	١٩٢,١٠٠	٣١,٥
النقل والتخزين والمواصلات	٧٢,٩٠٠	٧,١	٣٠,٩٥٠	٤,٠	١٠٣,٨٥٠	٧٠,٢
مالية وتأمين	٥,١٥٠	٠,٥	٦,٩٥٠	٠,٩	١٢,١٠٠	٤٢,٦
خدمات اهلية وشخصية	٢٧٧,١٠٠	٢٧,٠	٢٢٦,٦٠٠	٢٩,٣	٥٠٣,٧٠٠	٥٥,٠
المجموع	١٠٢٦,٥٠٠	١٠٠,٠	٧٧٣,٤٠٠	١٠٠,٠	١٧٩٩,٩٠٠	٥٧,٠

المصدر: **العربية السعودية، السكان احصاء ١٩٧٤**، المجلدات ١ـ١٤ (الدمّام: وزارة المالية والتخطيط القومي، الدائرة المركزية للاحصاءات). واردة كذلك في كتاب ج بيركس و س. سنكلار: **الهجرة العامة والتنمية في الاقليم العربي**، (جنيف: ي ل و(ILO) ١٩٨٠) ص ص ١٥٩ـ١٦٠ وفي كتاب سعد الدين ابراهيم: الوضع العربي الاجتماعي الجديد (بولدر، كولورادو: مطبعة وستفيو، ١٩٨٢) ص ٩٦.

عن طريق فئتين: الأولى فئة المدنيين الدنيويين، والثانية جماعة الاصوليين التقليديين. وكلتاهما أيدتا منهجاً صريحاً واضحاً يدعو إلى إلغاء الحكم الملكي.

المعارضة المدنية

العمال. إن التحدي السياسي الأول الذي واجه حكم آل سعود، على أثر توحيد المملكة عام ١٩٣٢، صدر عن عمال «ارامكو» الذين لجأوا إلى الاضراب عام ١٩٥٣ وعام ١٩٥٦. وأهمية هذين الاضرابين ينبغي أن تعتبر في ضوء التدابير الحكومية المختصة بالعمال، لا سيما «مرسوم تنظيم العمل والعمال» الصادر في أكتوبر (تشرين الأول) ١٩٤٧، وهذا المرسوم اشتمل على ستين بنداً. نظمت نشاطات العمال. وكان من أهم شروطها منع إنشاء اتحادات عمالية، أو عقد اجتماعات عمالية، وفرض الحصول على إجازة عمل[٣٦].

ظهرت بوادر احتجاج العمال الاولى في صيف ١٩٥٣، عندما تشكلت لجنة عمّال في الظهران ادعت أنها تمثل ٦,٥٠٠ من العمال في شركة «ارامكو»، وطالبت بالمزيد من الخدمات الاجتماعية، وبزيادة في الأجور. والتمس اعضاء هذه اللجنة عام ١٩٥٣، من ولي العهد الأمير سعود، الحق بإنشاء اتحاد عمالي. لكن طلبهم رفض، وأودع الناطقون باسمهم السجن، وانشئت مندوبية ملكية لتحري الدوافع الكامنة وراء رغبة العمال في إنشاء الاتحاد المطلوب.

إن سجن زعماء العمّال حوّل مطلب العمّال الأول لانشاء اتحاد يجمعهم، إلى احتجاج عمالي من أجل قضية محددة، وتشكيل فئة من المتفانين في سبيلها. فأدى اعتقالهم إلى التعجيل بإعلان إضراب ١٣,٠٠٠ من عمّال «أرامكو» في الظهران، وابقايق، ورأس تنورة، وجميعها مناطق نفطية حيوية. ومن أجل تطويق الاضراب، أرسلت جيوش مسلحة إلى الاقليم الشرقي، وأمر ولي العهد السعودي المضربين بالعودة إلى العمل تحت طائلة العقاب بالطرد. لكن استمرار العمّال في تحدي الأمر بالعودة إلى العمل تسبب بالمزيد من الاعتقالات. على أن العمّال ما لبثوا، بعد حين، أن انصاعوا للأمر، وعادوا إلى العمل.

ما الذي كسبه عمال «أرامكو»؟ وماذا كانت أهمية إضرابهم؟ إن الاضراب، مع أنه لم يأت بتنازلات رسمية، كان الأول من نوعه في تاريخ المملكة،وقد أدى ضمناً إلى أمرين: الأول، إقدام «أرامكو» على تحقيق اصلاحات

اجتماعية - اقتصادية فورية، مشروع سكني للعمال، زيادة في الحد الأدنى من الاجور اليومية، تحسين في شروط الترقية، تسوية تعويضات الغذاء والكساء، بناء المدرسة الأولى لأولاد العمال، تقصير أسبوع العمل، وإنشاء لجنة اتصالات تعمل بمثابة قناة اتصال بين العمال والادارة. والمضمون الثاني: تحول الاضراب، بعد زج قادة الاضراب في السجن، من خلاف مهني محض، إلى تحدٍ للنظام السياسي القائم.

ومع أن إضراب «أرامكو» الأول عام ١٩٥٣، كان بدافع من عوامل اقتصادية، فإن إضراب عام ١٩٥٦ نتج عن الاتجاه المتعاظم نحو القومية العربية. هذا الاضراب الثاني حصل في غضون زيارة الملك سعود إلى الظهران في التاسع من يونيو (حزيران) ١٩٥٦. فالمحتجون لم يتقدموا بمطالب اقتصادية، ولا أبانوا عن أي انتقاد مكشوف موجه للحكومة. بل عمدوا، بالأحرى، إلى «إظهار مشاعر وطنية مناوئة للملكية»[٢٧]. فكانت ردة الحكومة السعودية فورية وقمعية. فقد أودع قادة الاضراب السجن، وصدر إنذار بوجوب الرجوع الفوري إلى العمل. والحقت تدابير العمل والعمال التي صدرت عام ١٩٤٧، بمرسوم ملكي في ١١ يونيو (حزيران) ١٩٥٦ يحظر الاضراب تحت طائلة السجن.

وكان من اعتقال قادة الاضراب عام ١٩٥٦، ووضع القيود على الاجتماعات العمالية، والزيادة النسبية الكبيرة في عدد العمال الأغراب، ان همدت التحركات العمالية وذهب ريحها.

أحرار في الأسرة المالكة. إن عصبة الأحرار برئاسة الأمير طلال، الأخ الأصغر للملك سعود، وبين أعضائها أربعة من صغار الأمراء اقترحت عام ١٩٦٢، مشروع دستور، وتشكيل مجلس تشريعي. لكن فيصلاً، بحكم منصبه كرئيس وزارة، رفض هذا الطلب. ومع ذلك فإن هذا الرفض خلق، على ما يبدو، جواً مؤاتياً لحلف آنيّ بين الملك سعود والأمير طلال. فقد عمد سعود فوراً على أثر استقالة فيصل، إلى تشكيل مجلس وزراء جديد، عين نفسه رئيساً عليه. والأمير طلال وزيراً للمالية والاقتصاد الوطني، وعبد الله الطريقي، وهو قومي عربي، وزيراً لوزارة النفط والثروة المعدنية الحديثة النشأة. على أن سياسة سعود في مناورة الأحرار انكشفت فوراً، إذ وجد نفسه في أزمة مع مطالبهم لانشاء مجلس منتخب يقوم بوضع مشروع دستور. ثم أن النزاع بين سعود وطلال زاد تفاقماً عندما أخذ طلال ينتقد علناً حكم سعود، مما أدى إلى طرده من مجلس الوزراء.

فتخلى طلال عن لقبه الملكي ولجأ، عام ١٩٦٢، إلى القاهرة، وألّف فيها لجنة «لتحرير العربية السعودية». لكنّ هذه اللجنة كانت بالغة الضعف، فلم يشكل وجودها أي تهديد ذي بال لاستمرار نظام الحكم. إذ اعوزها أمران: الدعم الجماعي ووضوح المبدأ. ولدى انحلال الناصرية في مصر، في أواخر الستينات، وإقبال فيصل على الاصلاح، عاد طلال إلى المملكة، واستعاد وضعه الملكي. وهو حالياً منصرف إلى التجارة.

الدعم العسكري للنظام القائم. إن القوى المسلحة السعودية كانت دوماً عاملاً هاماً في مناصرة الأسرة الملكية. ولكي نتفهّم دورها على حقيقته، ينبغي لنا أن نستطلع الصلة ما بين القوى المسلحة والمجتمع. إن كلاً من التنظيم الداخلي والمحيط الخارجي له أهميته في هذا الاطار، ذلك لأن المنظمات، نظير المنظمة العسكرية، لها زخم ذاتي، ولها في الوقت نفسه، وجود في المجتمع الأوسع، واستجابة لمتطلباته. وبكلام آخر فإن التنظيم العسكري السعودي، على استقلاله يعكس النشاطات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية في المجتمع. وخلافاً لغالبية الجيوش العربية، فإن المؤسسة العسكرية السعودية لم تلعب، تقليديا، دورا ذا خطر في السياسة. فعلى أثر المواجهة القصيرة الأمد السعودية ـ اليمنية عام ١٩٣٤، عندما ضم ابن سعود نجران إلى مملكته، خُفّض الجيش السعودي إلى حده الأدنى. وفي عام ١٩٤٨ سمح للولايات المتحدة باستخدام التسهيلات العسكرية في قاعدة الظهران، حيث توجد شركة أرامكو، وذلك في مقابل تدريب أميركا للقوة الجوية السعودية الناشئة. وفي عام ١٩٥١ ارسلت بعثة تدريب أميركية لتحل محل بعثة تدريب بريطانية سابقة.

إن رغبة آل سعود في تحديث المؤسسة العسكرية وضبط نشاطاتها وقعا تحت تأثير اعتبارين اثنين: الأول، أن الأسرة المالكة، كانت في وعي تام من أن المؤسسات العسكرية في العالم العربي طالما كانت سبباً في زعزعة الاستقرار، والثاني أنه ينبغي للبلاد، من أجل حماية مواردها النفطية الضخمة، أن تنظم وتدرب مؤسسة عسكرية فاعلة[٢٨]. إن الحاجة إلى مؤسسة عسكرية حديثة بدت أولاً في الحرب اليمنية عام ١٩٦٢ـ١٩٧٠، وثانية في أعقاب الحرب العربية الاسرائيلية عام ١٩٦٧. فالحرب اليمنية كشفت عجز الجندية السعودية في مواجهة الجيش الجمهوري الذي دربه المصريون؛ وحرب عام ١٩٦٧ العربية ـ الاسرائيلية أقنعت آل سعود بأن اشتراك السعوديين في أية مواجهة لاحقة عربية ـ اسرائيلية إنما هو

ضرورة لاعتبارات محلية وعربية معاً. يضاف إلى ذلك أن الانسحاب البريطاني من منطقة الخليج عام ١٩٦٨ أوجد فراغاً عسكرياً أدرك السعوديون الحاجة الماسّة لتداركه وملئه.

وعلى الأثر، باشرت النخبة السياسية السعودية في توسيع الجندية وتحديثها. إن القوى المسلحة حالياً تبلغ ٥٣,٠٠٠ جندي، منهم ٣٤,٥٠٠ في القوات البرية، و١٧,٠٠٠ في القوة الجوية، و١٥٠٠ في القوة البحرية[٢٩]. وقد زادت نفقات الدفاع فعلياً أربعة أضعاف بين عامي ١٩٧٣ و١٩٧٤ من ١٤٣٨ مليون دولار إلى ٦,٧٧١ مليون دولار بحيث يترتب ١,٦٩٢ دولاراً من النفقة على الفرد الواحد (على أساس أن عدد السكان أربعة ملايين). وليس ثمة من مؤشر نحو انخفاض في معدل النفقات في غضون الثمانينات. وإذا صحت دلالة صفقات الأسلحة المطلوبة للأعوام ١٩٨٠-١٩٨٢، فإن النفقات العسكرية ربما كانت أكبر. ففي عام ١٩٨٠ مثلاً، وقّعت العربية السعودية عقداً مع فرنسا بمبلغ ٣,٥ مليار دولار لشراء سفن حربية، وسفن شحن، وأجهزة دفاع ساحلية، وطائرات مروحية، للقتال البحري[٣٠].

ومع أن الجندية السعودية موالية بوجه العموم لآل سعود، فإن عدداً من محاولات الانقلاب وقعت في البلاد. ففي عام ١٩٤٥ حاول الطيار في القوة الجوية، عبد الله المندلي، إلقاء قذيفة على مخيم ابن سعود في منطقة جبل عرفات، لكنه أخطأ الهدف، فاعتقل وأعدم. كذلك اعتقل عدد من طياري القوة الجوية لمجرد الظن بأنهم تآمروا على قتل الملك سعود، على أثر نشوب الثورة العراقية في ١٤ يوليو (تموز) ١٩٥٨، وفي عام ١٩٦٢ سجن ستة من القواد لأنهم راسلوا عصبة الأمراء الأحرار في القاهرة. وفي عام ١٩٦٩ اكتشفت محاولة انقلاب واعتقل على الأثر مئة من الموظفين العسكريين[٣١]. وفي عام ١٩٧٧ حكم بالاعدام على عدد من قوّاد الجيش للدور الذي لعبوه في محاولة إحداث انقلاب[٣٢].

وتلافياً لاحتمال أي تهديد من الجيش لجأ آل سعود إلى تدبير مزدوج، الأول اقتضى فصل الحرس القومي عن القوى المسلحة، ووضعه بامرة ولي العهد، عبد الله، اخي الملك فهد، والحرس يعمل كقوة مقاومة للقوى المسلحة النظامية، فهو قوة واقية من اخطار الجندية تتألف من ٢٠,٠٠٠ من قوى نظامية وغير نظامية، مسلحة بسلاح متطور ثقيل وخفيف. ومن أهم ما يميز الحرس بنيته

القبلية. فجميع أفراده أتوا من أجواء قبلية وفرقه مكونة على أساس قبلي. وللحرس القومي، فضلاً عن دوره في الحماية من القوى المسلحة، مهمة أخرى هي الأمن الداخلي، لا سيما في مناطق إنتاج النفط. فهو يعمل ههنا كقوة أمن داخلي مقاومة لأي تحرك ثوري محتمل.

والتدبير الثاني الذي اعتمده آل سعود لابطال فاعلية أي تهديد محتمل من جانب الجندية تدبير يشمل المكافآت المالية. فالموظفون السعوديون المثبتون ينالون مغريات مالية للالتحاق بالجندية، والمجندون منهم يحصلون على أرض وعون مالي لبناء بيت، وأما القواد فيحصلون على مزيد من الأرض، وقروض بلا فائدة لغرض الاستثمار. وفضلاً عن ذلك فإن معدل مرتبات الموظفين العسكريين تضاعف عام ١٩٨١ إذ أصبح للملازم حتى ٢٤٤٥ دولاراً في الشهر وللقائد ٦,٤٢٠ دولارا.

إن الجندية السعودية منظمة حديثة النشأة، ليس لها تقليد خاص بها. وليس لها أن تدعي إحراز انتصارات تحريرية قومية. فقد كان ابن سعود هو الذي جند البدو وقادهم الى النصر. ويضاف إلى حداثة تكوينها، أنها غير مسيسة فهي شديدة الاقتران بآل سعود، وسياسة الحكومة التعاونية تجعل منها المنتفع من نظام الحكم. ومع أنه كان ثمة عدد من محاولات الانقلاب، إلا أنها كانت أحداثاً فردية معزولة. والجندية مؤيدة لآل سعود ومن غير المحتمل أن تتسبب بأي تهديد لاستقرار نظام الحكم.

فئة المفكرين

إن بروز المفكرين في سياسة المناطق النامية يجوز أن يردّ إلى دورهم في التعبير عن مشاعر الوطنيين وإدراكهم للاتجاه والقصد المنطبعين في نفوس مواطنيهم. «أنهم أوجدوا الحياة السياسية في البلدان المتخلفة، وكانوا مثيريها وقائديها ومنفذيها»[٣٣]. وهذه الجماعة تشمل «جميع الأشخاص ذوي الثقافة الحديثة المتقدمة والاهتمامات الفكرية والبراعات التقنية التي تقترن عادة بها»[٣٤]. إنها شديدة التسييس، وهي تلعب دوراً حيوياً في صياغة السياسة القومية.

وبما أن العربية السعودية لم يسبق لها أن خضعت لأية صورة من صور الاستعمار. وبحكم الطابع الحديث الذي يميز النظام التعليمي فيها، فإن

المفكرين السعوديين قد لعبوا دوراً هزيلاً في السياسة القومية. ومع أن عدداً من حركات المقاومة السرية برزت إلى الوجود، إلا أنها كانت بدائية وضعيفة، وكان أكثر المنضمين إليها طلاباً في بلدان غربية وكثيرون منهم قطعوا الصلة بها لدى رجوعهم إلى المملكة. وربما كان ذلك عائداً إلى قدرة النظام السياسي على استتباع هذا الفريق وسد حاجاته المادية، فضلاً عن فاعلية قوى الامن الداخلي السعودية.

وفي عام ١٩٥٦ انشأ عدد من السعوديين الشيوعيين مع اعضاء سابقين في لجنة العمال، «جبهة الاصلاح الوطني». وبعد عامين انسحب منها الاعضاء الشيوعيون وانشأوا لأنفسهم «جبهة التحرير الوطنية» وكان هدفها كما قالوا:

> احداث تغيير بعيد المدى في جميع وجوه الحياة العربية السعودية. اننا نقف مع نظام حكومي يعبر عن رغبات الناس، وننهج سياسة تقاوم الامبريالية والصهيونية والرجعية. اننا نطالب بدستور ديمقراطي يؤمّن الحقوق الاساسية، ومنها حق انشاء الاحزاب السياسية، والاتحادات التجارية، وسواها من المنظمات العامة الجامعة، وكذلك حق الاضراب، واقامة المظاهرات، وعقد الاجتماعات الخ.... ونطالب أيضاً بإزالة القواعد الأجنبية من البلاد، والغاء الاتفاقات العسكرية المكملة لها. والجبهة تطلب كذلك اعادة النظر في عقود الاتفاقات الحالية المعقودة مع محتكري النفط الاجانب، لتوفير مشاركة حكومية واسعة النطاق في كامل سياق العمل من التنقيب الى التسويق... ان الامة في حاجة ماسة الى قطاع اقتصادي شعبي. والجبهة تدعو الى علاقات سياسية واسعة النطاق، وتعاون اقتصادي وثقافي مع الاتحاد السوفييتي، وجميع بلدان الشعوب الاشتراكية[٣٥].

وفي اواخر عام ١٩٧٥ غيّرت «جبهة التحرير الوطنية» اسمها الى «الحزب الشيوعي العربي السعودي» وهو يتألف من عدد ضئيل من الاعضاء لا يزيد عن الثلاثين لذلك هو بلا فاعلية. وهنالك فئة معارضة اخرى كانت ناشطة في الستينات وقد توقفت هي «اتحاد شعوب شبه الجزيرة العربية»، وهي منظمة ناصرية برئاسة ناصر سعيد. وقد كشفت عن نفسها باصدار تصريحات تشجب الحكم السعودي[٣٦].

على ان ثمة فئة مقاومة اعظم نشاطاً وافضل تنظيماً هي الفرع السعودي لحزب البعث. تأسس هذا الفرع عام ١٩٥٨ وغدا عام ١٩٦٣ الفئة المعارضة الكبرى. وفي اعقاب الانشقاق ما بين البعث السوري والبعث العراقي، في اواسط الستينات، انسحب كثيرون من المنظمة كلياً، فيما تبع سواهم الخط

العراقي. وعصبة البعث هذه الموالية للفرع العراقي ابرز نشاطاً بين الطلاب السعوديين في الولايات المتحدة. وهم، ينشرون إلى جانب جريدة «صوت الطلبة» التي ما زالت تصدر بانتظام منذ ١٩٧٨، كراريس ودراسات يتعرضون فيها بالنقد لابن سعود. ويتبيّن من مراجعة هذه المنشورات عجز هذه الفئة عن ابراز خطة متماسكة. فليس من دليل لا في المنشورات، ولا في لقاء مع ثلاثة من «الطلائعيين»، على وجود اي منهج ايديولوجي لديهم[٣٧].

وهنالك فئة سعودية معارضة اشدّ تطرّفاً، هي «الحزب الشعبي الديمقراطي» الذي أسّس عام ١٩٧٠، وبين اعضائه ماركسيون وقوميون عرب. هذا الحزب يدعو الى سياسة اقتصادية ماركسية، وكفاح مسلح «لتحرير» لا يقتصر على شبه الجزيرة العربية، بل يعم العالم العربي بأجمعه. وفي عام ١٩٧١ انشقّ من الحزب الشعبي الديمقراطي جبهة النضال الشعبية، وهي تصدر منشورة «النضال»، ونشاطها محصور في هذه المنشورة[٣٨].

جميع هذه المنظمات ضعيفة، ودورها السياسي ليس ذا خطر. اما اعضاؤها فأكثرهم طلّاب في الولايات المتحدة، او في البلدان العربية، لكن بعضهم ينسحبون منها حالما يعودون الى المملكة.

ومع وجود مفارقات بين التصورات المبدئية الخاصة بهذه المنظمات، فانها تطالب بالغاء الحكم الملكي، وبإدخال بعض اشكال النظام الاشتراكي، وخير ما يعبر عن آراء هذه الفئات، تصريح صدر عن «المجلس السعودي للتماسك والسلام». ففي ٢٦ سبتمبر (ايلول) عام ١٩٧٧ اوردت «طريق الشعب» جريدة المجلس المذكور، عدداً من النقاط دانت بها الحكم السعودي منها:

> لقد نكث فهد في تنفيذ الوعد الذي قطعه على نفسه، على اثر اغتيال الملك فيصل عام ١٩٧٥، بانشاء مجلس استشاري. اما سياسة الحكومة التحريرية فأمر رمزي. ولقد اخلي سبيل بعض السياسيين الذين اعتقلوا على اثر اغتيال الملك فيصل. انما جرت، في عام ١٩٧٧، جملة اعتقالات انتهت بتصفيات سياسية للخصوم. اننا نطالب بوضع دستور، وانشاء احزاب سياسية، واتحادات تجارية، ومنظمات اجتماعية وثقافية. ونحن نطالب كذلك بتأميم النفط السعودي[٣٩].

المقاومة الدينية

ان الدين يثبت شرعية حكم آل سعود، ومع ذلك فان المقاومة الدينية له بدأت في السنين الأخيرة، مطالبة بخلع الحكم السعودي واقامة «جمهورية اسلامية

حقيقية» مكانه. وكان لفئتين من هؤلاء المقاومين اهمية خاصة: «منظمة الثورة الاسلامية»، و«الاخوان الجدد». الأولى ظهرت في اواخر السبعينات، وتستمد التأييد المالي من ايران، وعضويتها محصورة في السعوديين الشيعة، وهي تتابع تصور الخميني للحكم الاسلامي. ففي منشورة «عالم الجمهور» التي وزّعها اعضاء هذه المنظمة في موسم حج ١٩٨١ في مكة، اوجزوا اهداف منظمتهم كما يلي:

بسم الله
في غمرة هذا الزمان الذي تتجه فيه الامة الاسلامية نحو الاسلام الحقيقي، باعتباره الرجاء الوحيد للتقدّم والحرية والاستقلال التام، تواجه الامة عدواً خطراً يتمثّل في انظمة الحكم المسماة بالدول الاسلامية. ومنها نظام الاسرة السعودية الحاكمة الذي هو اشدها خطراً على الاسلام، لأن هؤلاء يستغلون غطاء الاسلام لاثبات شرعية حكمهم..... اسألوا انفسكم: هل يسمح الاسلام لأسرة مالكة ان تقتني قصوراً فخمة، وتشارك في بيوتات تجارية؟

اننا نطالب (١) بالوقف الفوري لموجة الاعتقالات الاعتباطية في القطيف والحساء [وهما منطقتان شيعيتان]، وباطلاق سراح جميع المعتقلين السياسيين، لا سيما اولئك الذين اعتقلوا في الاقليم الشرقي، بينما كانوا يمارسون شعار عاشوراء الديني؛ (٢) اننا نأسف لحكم آل سعود الاستبدادي ونطالب بدستور اسلامي يؤمّن الديمقراطية والتقدم للجمهور؛ (٣) ان شعبنا المسلم في شبه الجزيرة العربية شعب واحد، بصرف النظر عن الفروق الطائفية، وهو يشجب سياسة الحكم الطائفية واثارة السنة على الشيعة. (٤) اننا نطالب بتخفيض معدل الانتاج النفطي. (٥) نطالب بعدل اجتماعي يضع حداً للفقر الجماعي. (٦) ونطالب بالغاء جميع الاتفاقات المعقودة مع الولايات المتحدة[١].

لكنّ ارتباط هذه الحركة بايران، وتمثيلها للمصالح الشيعيّة في العربية السعودية، ابقى نشاطها بدائياً والالتحاق بها محدوداً.

الأخوان الجدد: المقاومة الدينية في طور العمل

في العشرين من شهر نوفمبر (تشرين الثاني) عام ١٩٧٩ اقتحمت جماعة من الاصوليين المسجد الحرام، وشجبوا نظام الحكم السعودي، واعلنوا ظهور المهدي. وكان الامير فهد، ولي العهد، والامير عبدالله قائد الحرس الوطني، كلاهما خارج البلاد في ذلك الحين. ولم تكن الحكومة السعودية آنذاك مستعدة لمواجهة هذا النمط من العصيان المسلح، اذ انه لم يكن هجوما على دوائر

الحكومة، ولا على ثكنات الجيش، او محطات الاذاعة والتلفزة، بحيث تستطيع الحكومة ان تبادر الى عزل المهاجمين. ولا كانت حركة بوحي خارجي، فتحاسب على هذا الاعتبار، وتقمع بيسر. انما كانت بالاحرى تمرداً اسلامياً، احتجاجاً على ما وصفه افرادها بانه انحلال ديني واخلاقي، وانحطاط في صفوف الحكام السعوديين، وقد دعوا في الوقت نفسه الى اعادة احياء المجتمع الاسلامي الاول.

هذا الاستيلاء على المسجد الحرام، كشف عن وجود ثلاث معضلات عميقة الجذور تعكّر العلاقة بين الدين والدولة في المملكة: الاولى، كيف السبيل الى التوفيق بين الثروة الفورية الضخمة والتحديث السريع، من جهة، والاعتصام بتزمت وهابية القرن الثامن عشر، من جهة اخرى؟ والثانية ان الاصولية الدينية لا تنسجم دائماً مع السياسة الملكية. والثالثة تعرُّض الاسرة المالكة لحملات من قبل الاصوليين الدينيين، وكذلك من جانب العناصر المدنية في المجتمع. ان تحليل هويات الثائرين، ودراسة خططهم واهدافهم، يكشفان عن مأزق آل سعود في الحفاظ على الدين باعتباره التصور المثالي للدولة، فيما هم يعملون على رعاية التنمية المادية.

اوضاع الاخوان

ان مُنظِّم «الاخوان الجدد»، وقائدهم العسكري، وواضع تصورهم المبدئي كان جهيمان العتيبي، وهو عضو سابق في الحرس الوطني، وطالب في الفلسفة الدينية في جامعة مكة الاسلامية. اما المهدي المنادى به، وهو محمد بن عبدالله القحطاني، فكان تلميذاً في الفلسفة الاسلامية للشيخ عبد العزيز الباز، رئيس المجلس الاعلى للافتاء والبحث. وكان القحطاني، قد عمل، قبل انضمامه الى حلقة الشيخ الباز، في الدراسات الدينية، في اوائل السبعينات، في مستشفى شميسي المركزي في الرياض، واتهم فيه بالسرقة، وسُجِنَ لبعض الوقت. وبعد اطلاق سبيله تحوّل الى رجل تقي متزمت، والتحق بالجامعة الاسلامية حيث التقى بجهيمان. وفي عام ١٩٧٩ اقترن بشقيقة جهيمان.

اما عدد الثائرين فما زال مجهولاً، على انه قدر بنحوٍ من اربع مئة[٤]. ومن بين الثلاثة والستين الذين اعدموا بمشهد من الجمهور، بالامكان، التأكيد بان اكثرهم كانوا نجديين سعوديين في اوائل او اواسط الثلاثينات من العمر. ومن

بين غير السعوديين كان هنالك عشرة من المصريين، وستة من اليمنيين، وواحد من اليمن الشمالي، وثلاثة من الكويت، وسوداني واحد، وعراقي واحد[٤٢].

اما من حيث خلفيات الثائرين؛ فالمعلومات المتوفرة قليلة. لكن بالنظر الى قادة الحركة، وبالاستناد الى مقابلات اجريت مع إمامين في مسجد مكة الكبير، ادعيا معرفة جهيمان بالذات، يمكن الاشارة الى ان بعضهم كانوا عاطلين عن العمل، في حين ان آخرين استخدموا في بعض الحوانيت. او كانوا طلاباً مداومين في جامعة مكة[٤٣].

الدعم المالي والتدريب العسكري

يبدو ان المتمردين حصلوا على الدعم المالي من داخل المملكة. ويشار في هذا الصدد الى ثلاثة موارد: فالاخوان بوصفهم طلاباً في قسم الفلسفة الدينية، و«مسلمين اتقياء»، قد عملوا الى جانب اداء الصلوات العامة، والاشتراك في حلقات المناقشة، في جمع الاعتمادات المالية عن طريق بيع منشورات دينية وطلب التبرعات[٤٤]. ومورد ثانٍ اقترحه «صوت الطليعة» هو حصول المتمردين على عون من خصوم الجندية، وبعض المؤسسات الدينية، بل ومن افراد من الاسرة المالكة[٤٥]. على ان تأكيد ذلك ما زال مفتقراً الى اثبات. واخيراً، كما اشار يوسف دافيد هولدن ورتشرد جونز، ان ابناً لتاجر ثريّ في جدة، هو يوسف باجنيد، باع عقاراً في جدة لتسديد مشتريات من السلاح لحسابهم[٤٦]. وفيما عدا العون المالي، فإن مجرد الحصول على السلاح، لم يضع عقبة في طريق المتمردين. فقد اعانتهم في الحصول على السلاح ثلاثة مصادر محتملة: الاول، أن معظم السعوديين، باعتبارهم اعضاء في مجتمع قبلي يفاخر بحيازة السلاح وممارسة الصيد، يقتنون السلاح. وفيما سبق حركة التمرد كانت القيود قليلة على اقتناء السلاح ونقله، وكانت تجارة السلاح عملاً مزدهراً في المملكة، والثاني ان تهريب السلاح من سوريا والاردن والعراق سهّل لهم الحصول على السلاح[٤٧]. والثالث ان المتمردين اغاروا على قاعدة للحرس الوطني في جوار جدّة ونهبوا سلاحاً خفيفاً[٤٨].

اهداف ومبادىء

ان اهداف المتمردين ذكرت بوضوح في كتابات جهيمان، وفي البيان المسهب الذي اذيع بالمكبرات في اثناء الاستيلاء على مسجد مكة. فهذه

المنشورات والبيانات تكشف عن وجهة الحركة المبدئية، وتمكننا من معرفة طريقة تبرير المتمردين للاجتياح، وتوقيت هجومهم، ووقوع اختيارهم على محمد بن عبدالله القحطاني باعتبار انه مهديهم.

والمعروف ان جهيمان كتب سبعة كراريس. تعالج مسائل فلسفية دينية، فقد لخّصت اثنين من مؤلفات ابن تيمية، وشجبت حكم آل سعود، ودانت «علماء» الدولة على تعاونهم مع آل سعود، والظاهرة البارزة في خطة المتمردين هي اعادة بناء المجتمع الاسلامي كما عرف في القرن السابع في الجزيرة العربية. وبتعبير آخر: ان يتمّ احياء المجتمع على يد المهدي. ولقد استشهد جهيمان بحديث منسوب الى النبي محمد اعتبر فيه التاريخ الاسلامي بمثابة انحدار للسلطة السياسية من مقام النبوة؛ فقيام الخلافة، فظهور ملكية غير شرعية، ثم ملكية مستبدّة، واخيراً عودة الى الخلافة، وهذا الانتقال من عصر الى آخر انما هو بقضاء وقدر من الله، ويظهر المهدي في آخر عهد الملك الاستبدادي، ويحكم بالعدل والرحمة.

لم يكن استيلاء جهيمان واتباعه على المسجد بصورة حركة ثورية عصرية، بل بدافع حلم غريب لاعادة نظام طاهر الى «دولة عربية فاسدة». وقد برروا استيلاءهم عليه بحديث يستدل منه ان المهدي سيظهر في الكعبة في منقلب قرن اسلامي، وفي عهد ملك استبدادي[٤٩]. ولقد اعتقدوا كذلك انه متى ظهر المهدي، فان جميع المسلمين يقدمون له الولاء. اما جيش الكفار فسيتلاشى. وبناءً على حديث آخر نسبه جهيمان الى النبي محمد ورده في فترة الاجتياح هو «... الارض تنشق لتبتلع جيش الكفار الذي يعبّأ ليزيح المهدي».

اما اختيار المهدي، فالمتمردون يدعون ان محمداً بن عبدالله القحطاني تم فيه شرط الاسم وتجلّت فيه المواصفات الجسدية التي عيّنها محمد النبي، في وصفه للمهدي. وادعى آخرون ان هذه المواصفات تنطبق على القريشي فقد قال النبي: «ان المهدي مني، له جبهة عريضة وانف اقنى، ويملأ الارض عدلاً ومساواة، كما ملئت ظلماً وجوراً» وفي حديث آخر «انه ولو بقي يوم واحد ليوم الحساب فان الله ليطيل هذا اليوم حتى يقيم رجلاً من اسرتي يتفق اسمه واسمي، ويكون اسم والده كاسم والدي». فلم يكن مستغرباً اذاً ان يعتبر جهيمان محمد بن عبدالله القحطاني (او القريشي) الذي يتفق اسمه وتنسجم اوصافه مع اسم النبي واوصافه، هو المهدي المنتظر.

ان كتابات جهيمان واعمال اتباعه تعكس الارتباك والغيظ الذي اقلق العديد من السعوديين في اعقاب التغيير السريع الذي حدث بعد اكتشاف النفط: «من نحن»؟ هذا هو السؤال الذي يطرحه جهيمان في كراسة: «الاخوان»:

انهم يقذفوننا من كل صوب، ويلفقون الاخبار عنا... نحن مسلمون نود ان نتعلم الشريعة، لكننا سرعان ما ادركنا اننا لا يمكن ان نتعلم في مؤسسات تقيدها الحكومة... لقد انفصلنا عن الانتهازيين والمأجورين... نحن ندرس السنة القويمة وتفسير الحديث من غير تسليم اعمى بمذهب معين[٩].

وفي كراس آخر عنوانه: «الامارة، والبيعة، وكشف تلبيس الحكام على طلبة العلم والعوام»، يرفض جهيمان الدين الموجه حكومياً ويدين «العلماء» الذين «ابتاعهم نظام حكم فاسد بالنقود ووعود الترقية».

ان مثالية جهيمان المبدئية تبرز المأزق الذي يواجه الحكام السعوديين في الحفاظ على وهابية القرن الثامن عشر كمبدأ اساسي للدولة، في غمرة نموّها المادي. ان الكثير من الآراء التي اطلقها جهيمان بشأن المهدي وتطور التاريخ الاسلامي، شبيهة، بل مطابقة، لتعليم الشيخ محمد بن عبد الوهاب. اما الامير نايف فيصف المتمردين بانهم منحرفون عن الاسلام الصحيح، وانهم حمقى[١٠]. لكن سليم اللوزي صاحب مجلة «الحوادث»، قد عبّر عن موقف الحكومة باقامة موازاة بين المتمردين والمتطرفين الدينيين في «جونز تاون» في غوانا[١١]. منكراً ان يكون للمتمردين اية مطالب او اهداف سياسية. فابلغ ولي العهد الامير فهد، ادارة «السفير» ان «المتمردين لم يكن لهم مطالب او اهداف ما عدا تلك التي اعلنها المسمّى بالمهدي. وكل ما في الامر لا يتعدى حلماً فارغاً وكلاماً فارغاً»[١٢]. على ان النظر في منشورات الشيخ محمد بن عبد الوهاب، يظهر قبوله للأحاديث التي يرددها المتمردون عن تطور التاريخ الاسلامي، وظهور المهدي، وتلاشي جيش الغزاة. فقد خصص الشيخ عبد الوهاب فصلاً كاملاً في «المؤلفات» للمهدي وظهوره المنتظر[١٣] هذه كانت ولا تزال معضلة الملك ـ كيف السبيل الى تكييف وهابية القرن الثامن عشر مع وقائع القرن العشرين؟

نتائج حركة العصيان

واذ وجد الملك خالد نفسه وجهاً لوجه مع العصاة، تسلح بدعم «علماء» الدولة فدعا المجلس الاعلى للافتاء الى الانعقاد برئاسة الشيخ عبد العزيز الباز،

وطلب اصدار فتوى تدعم آل سعود، وتجيز التدخل العسكري في الحرم المقدس. فاستجاب «العلماء» لطلب الملك واوضحوا انه سيكون للمهدي ظهور، ولكن بعلامات واضحة، وفي وجه حاكم فاسد. وزادوا بان الحكومة السعودية تطبق احكام الشريعة، وان الثورة على رئيسها خيانة[٥].

وبالحصول على تأييد «العلماء»، تمكنت القوى السعودية من اقتلاع المتمردين في الثالث من ديسمبر (كانون الأول) والقضاء في اثناء ذلك على المسمى بالمهدي، واعتقال القائد العسكري والموجّه الفكري لهذه الحركة ومعهم قرابة مئة وسبعين شخصاً فيهم نساء واطفال[٦].

ان الاستيلاء على المسجد قوّي احتمال تعرض الحكومة لهجمات من عناصر دينية. واساءة تقدير ورطة آل سعود في تكييف الوهابية التقليدية مع وقائع الزمن الحاضر. ولكي يرفع آل سعود تهمة المتمردين عنهم، بانهم انحرفوا عن الاسلام الصحيح نحو وهابية محاربة معتدلة، ولكي ينسقوا بين المصالح المدنية والمبادىء الدينية في البلاد، عمدوا الى تبني سياسة مزدوجة؛ الاولى، انهم ابلغوا «علماء» الدولة بان يشددوا في عظات الجمعة على الطابع التخريبي في حركة التمرد، واعتصام الحكام السعوديين بالتقوى؛ وعلى ان الاسلام دين وسط. وفي مقابلة مع الأيمة في الرياض، وضع توكيد خاص على الموضوعات التالية:

١) نصر الله الاسلام بآل سعود.

٢) عصيان الحكام غير جائز ما دام الحاكم يطبق الشريعة.

٣) آل سعود حكّام مسلمون وحماة للاماكن المقدسة، وبفضلهم اصبحت البلاد مزدهرة.

٤) الاسلام دين وسط، وهو يرفض التعصب في جميع اشكاله.

٥) الله اعطى السعوديين النفط والثروة، وعليهم ان ينعموا بنعم الله باعتدال.

٦) اولئك الذين يحرمون انفسهم من التمتع بالحياة باعتدال اشرار اثمة[٧].

وقد ترددت هذه الموضوعات على السنة «علماء» سعوديين وآخرين. وفي عرض لخطب الجمعة، في خمسة من مساجد الرياض، في مدى اسبوعين اثناء حركة التمرد واسبوعين بعدها، تبين ان تقوى آل سعود، وطابع الاعتدال في الاسلام، كانا الموضوعين الرئيسين. وقد شدّد علماء بارزون ظهروا في برامج

مذاعة ومتلفزة، على الانسجام بين الاسلام والرخاء المادي. وقد هزىء الشيخ علي الطنطاوي في برنامجه الاسبوعي المتلفز من:

> المتعصبين الذين يطيلون لحاهم، ويرفضون الاستخدام، ويستنفدون اوقاتهم في الصلاة والصوم، ويدَّعون انهم مسلمون متفانون، هذا ليس بالاسلام [يقول الطنطاوي] انما هو محاكاة للرهبنة. انا شخصياً انعم براحة مادية، على قدر امكاناتي بالطبع، انني متزوج واعمل بجد، وارحل الى الخارج. وانا اصلي كذلك واصوم وأقرأ القرآن بانتظام، واعيش بمقتضى مبادىء الشريعة. هذه هي سنّة الرسول... ان تعيش ليومك كأنك تعيش ابداً، وان تعيش لغدك كأنك ستموت اليوم[٥٨].

ولقد عمدت الحكومة السعودية، لإثبات تعهدها بتنفيذ احكام الشريعة، الى اعادة فرض القيود على انضمام النساء الى اليد العاملة. ودعت الاغراب الى الالتزام بتقاليد البلاد وبالقيم الاسلامية. ثم اقفلت متاجر «الفيديو» التي اتهمت بتأجير او بيع الاشرطة المخالفة للقيم والاخلاق الاسلامية. ولكي تفوز بتأييد «العلماء»، رفعت مرتباتهم، ورصدت المزيد من الاعتمادات لانشاء المساجد ونشر الاسلام في البلاد وخارجها[٥٩]. فقد رصدت اعتمادات لبناء ٢٤١ مسجداً، ولتجديد ٣٧ من المساجد الاخرى[٦٠].

وعملاً بالسياسة الثانية وعد آل سعود بعد قمع حركة التمرد، وفي تحرك واضح لتهدئة المدنيين، بوضع نظام اساسي مكتوب، وانشاء مجلس شورى. وفي مارس (آذار) ١٩٨٠، امر الملك خالد بتشكيل لجنة برئاسة الامير نايف، وزير الداخلية، «لإنجاز مسودة النظام الاساسي، ووضع مخطط لمجلس شورى». وسمح للصحافة السعودية بمناقشة الموضوع. وظهر على الاثر عدد من المقالات أبرزت فضائل النظام الاساسى المكتوب، ومجلس الشورى وان كلا الموضوعين منسجم مع النظام السياسي الاسلامي[٦١]. ومع ان منهج فيصل الاصلاحي المؤلف من عشرة بنود والذي اعلن عام ١٩٦٢ قد اشتمل على نظام اساسي ومجلس شورى، فان هذين البندين لم يتحققا.

اما نفور الحكومة من توسيع المشاركة السياسية فيجوز ان يرى من زاوية خوف الملك من التورط، لأن توسيع المشاركة السياسية يؤدي الى تجريد آل سعود من الانفراد بالسلطة، وعدم توسيع المشاركة السياسية يزيد في نقمة الفئة الناشئة، وقد يؤدي الى فقدان الشرعية.

خلاصة

ان عملية بناء الامة التي بدأها آل سعود هي بطبيعتها عملية اصلاحية، حاولوا بها، في وقت واحد، سد حاجات العنصرين: الديني والمدني، في داخل المملكة السعودية. وتمشياً مع طابع الحكم السلالي وازنوا ما امكن بين مصالح الفئتين ونشاطاتها، ولكن بدون احداث اي تغيير ملحوظ في الكيان السياسي. مثال ذلك، ان تعليم النساء وان كان حدثاً طارئاً فقد بقي برعاية العلماء. ولقد ثبّت آل سعود الوهّابية مجدداً مبدأً مثالياً للدولة. وعملوا في الوقت نفسه على تعزيز التنمية المادية. وبكلمات ابن سعود التي وجهها الى وليم أدي، سفير الولايات المتحدة السابق الى العربية السعودية: «نحن المسلمين عندنا **الايمان الوحيد الصحيح**. لكن الله اعطاكم **الحديد الفاقد الحياة والاحساس الخلقي فلا هو محرم وهو مذكور في القرآن**. ونحن سنستخدم حديدكم، ولكن اتركوا ايماننا جانباً»[٦٢].

ولكن هل من الممكن ادخال «حديد الغرب» دون ان يؤثر في مظاهر المجتمع التقليدي الاجتماعية ـ السياسية؟ ان اختبار العربية السعودية قد اظهر ان عملية بناء الامة قد انتهت الى نشوء ظاهرتين تجاوزتا سلطة الحكومة او رغبتها: الاولى، فئات ناشئة شرعت في المطالبة بالمشاركة السياسية في الحكم. ومع ان آل سعود استحدثوا وظائفية معقدة، ووسّعوا نظام التعليم، ووضعوا بعض الخطط الانمائية، فقد بقيت السياسة محصورة بالاسرة المالكة وحدها. على ان آل سعود، بحكم استئثارهم بالنشاط السياسي، والمباشرة في بناء الأمة، قد اصبحوا سجناء ما فعلوا: فبناء الامة ينبغي ان يستمرّ محلياً وخارجياً، لكن سياق بناء الامم يستتبع ظهور فئات تطالب بالمشاركة السياسية. واقتسام السيادة السياسية مع فئات ناشئة يعني تهافت الحكم السلالي، وعدم المشاركة فيها يصعّد من المقاومة ويؤدي الى ضياع الشرعية. لكن من حسن طالع آل سعود ان طبقة العمال السعوديين صغيرة وغير مسيّسة، وفئة المفكرين، ظاهرة حديثة وهي ضعيفة، والجندية مؤيدة لنظام الحكم.

والنتيجة الثانية لعملية بناء الامة كان تهافت الثقافة والعلاقات التقليدية، فالتحول نحو الاستقرار المديني، وانتشار التعليم، وتدفق العمال الاغراب وتصاعد عدد السعوديين المسافرين الى الخارج، كل ذلك ساعد في تهافت الثقافة التقليدية. وهكذا يبدو ان وهّابية القرن الثامن عشر معارضة لوقائع القرن العشرين الى حد ان كثيرين من «العلماء» قد وجدوا انفسهم عاجزين عن تعليل التغيير او توجيه مساره.

ان الاستمرار في اتخاذ الوهابية مبدأً مثالياً دون اجراء اي تغيير في محتواها لملاءمة الواقع، قد اسهم في اضعاف شرعية نظام الحكم. فثورة مكة عام ١٩٧٩ اطلقها عنصر ديني، اتهم آل سعود بالتساهل الاخلاقي والديني، ودعا الى احياء حكومة الراشدين الاسلامية. وكثيراً ما استحدثت تحركات بعثية، للتعبير عن عدم رضا اعضائها عن الاحوال القائمة وعن توقهم الى انبعاث ثقافي جديد. انها «مجهودات واعية مدروسة ومنظمة يبذلها افراد من المجتمع من اجل بناء ثقافة اوفى بالحاجة»[٦٣] واعضاء هذه الحركات يدركون ان ثقافتهم الراهنة، او بعض مناحيها الكبرى، غير وافية بالغرض، وعليه يحاولون ان يوجدوا نظاماً ثقافياً جديداً. ويجددوا نظاماً قديماً، يعتقدون انه الانسب لاوضاعهم الراهنة.

ان حصيلة سياسة آل سعود في بناء الامة، والتفاعل بين الدين والدولة في المملكة، يشكلان اختباراً انمائياً فريداً - هو بادرة تطور شبه رأسمالي، في مجتمع تقليدي شبه قبليّ، وموارد مالية ضخمة وثراء فاحش في مجتمع تسوده مثالية صارمة متزمتة، ونظام حكم شبه مدني لا يزال للعلماء تأثير في سياسته القومية. إن كلمات الامام الغزالي (١١١١) قد تصلح لتذكير آل سعود بأن:

ليس من رجاء في الرجوع الى ايمان تقليدي بعد ان اهمل، ما دام الشرط الاساسي في معتنق الايمان التقليدي انه يجب ان لا يعلم انه من اصحاب التقليد. ومتى عرف ذلك، فان زجاج ايمانه التقليدي ينكسر. وهذا كسر لا يمكن ان يجبّر، وانفصال لا يمكن ان يلتئم بخياطة او جمع، الا بأن يصهر في النار ويعطى شكلاً آخر جديداً[٦٤].

ختــام

إن النظرية السياسية التقليدية في الاسلام تذهب الى أن الدين والدولة وحدة لا تنفصم. فالغاية من الحكومة حفظ الشريعة وتنفيذ احكامها. وفيها كذلك أن الله وحده هو المالك، ومصدر كل سلطة. وبناء على ذلك فافراد الامّة هم عبيد الله، وشرائع الامة إلهيّة، وممتلكاتها ملك الله؛ جيشها جيش الله، وخصومها اعداء الله. ولقد تفحصنا على ضوء هذه المسلمات اولاً تطور العلاقة التاريخية والنظرية بين الدين والدولة في الاسلام، وثانياً: العلاقة بين الـدين والدولة في المملكة العربية السعوديـة، فتركـز الاهتمام الاول في البحث عن جوابين لسؤالين هما: ما هي الدولة الاسلامية؟ وما نوع العلاقة القائمة بين الدين والمناحي السياسية في تلك الدولة؟

إن العربية السعودية مقترنة بالاسلام اكثر من اية دولة اخرى في العالم الاسلامي. فبالاضافة الى وجود مكة والمدينة فيها، وهما قبلة الصلوات وفريضة الحج عند المسلمين، تأكد طابع المملكة الاسلامي من جديد عام ١٧٤٥، عندما اقدم الشيخ محمد بن عبد الوهاب على محالفة آل سعود، حكام الدرعية في اواسط نجد، وهذا الحلف باقٍ الى اليوم. فالاسلام هو دين الدولة ومصدر شرعيّتها السياسية؛ فهو الذي يصوغ نشاطاتها الثقافية والقضائية، ويكوّن دستور المجتمع الاخلاقي. ان الحفاظ على اوضاع الاسلام التقليدية، كما حددها وهابيو الجزيرة العربية في القرن الثامن عشر ما زال جزءاً لا يتجزأ من الحياة. فالمتاجر، ودوائر الحكومة، تقفل لأداء الصلوات. و«المطاوعة» يتأكدون من أن المسلمين يحضرون الصلوات الجماعية، ويلتزمون بقواعد الاسلام الادبية. والمملكة، بناء على اخذها بمبدأ المثالية الاصولية، ودعمها لعدد كبير من المنظمات الاسلامية، فضلاً عن استضافتها كل عام لأكثر من مليونين من الحجاج في مكة والمدينة، فإنها تعتبر في نظر المسلمين مملكة اصولية المذهب.

ولقد اشار الشيخ محمد بن عبد الوهاب بشأن «العلماء»، أنه بالنظر الى استيعابهم للقوانين الإسلامية، فإن نصحهم للسلطات السياسية، وتعاونهم معها امر واجب. فالحاكم مسؤول عن تطبيق الفرائض المترتبة على المسلمين: الصوم، والحج، واقامة الحدود، وجباية الزكاة، والامر بالمعروف، والنهي عن المنكر. فواجب «العلماء» أن ينصحوا حاكمهم ويؤيدوه ما دام حكمه مطابقاً لكلام الله.

إن العلاقة بين آل سعود والزعماء الدينيين في جزيرة العرب، في القرن الثامن عشر، كانت منسجمة وشديدة التوافق مع نظرية الاسلام السياسية التقليدية والمبادىء التي اطلقها الشيخ محمد بن عبد الوهاب. هذا الانسجام في العلاقة غريب حقاً اذا سلمنا بأن دراسة التفاعل بين الدين والدولة عبر التاريخ الاسلامي قد كشفت عن نزاع متواصل بينهما. فالتوافق في عهد الدولة السعودية الاولى يجوز ارجاعه الى أن الدين والمنحى السياسي اشتركا في أغراض متكاملة، فوجود الاول كان يعتمد على بقاء الثاني واستمرار تأييده. هذا التحالف زوّد محمد بن عبد الوهاب بذراع سياسي لتعاليمه، ووفر لآل سعود مصداقية من فقيه ديني مرموق، وجماعة من الاتباع خليقين بتوسيع سلطاتهم السياسية وهيمنتهم على شبه الجزيرة العربية. اما التوسع الاقليمي، فقد صيغ في تعابير دينية بررته. ومن نحو اهم، فإن «الايديولوجية» الوهابية كانت بمثابة الاساس لترسيخ الحكم السعودي. فطاعة الحاكم فرضت وكأنها واجب ديني. وبما أن مهمة الحاكم هي صيانة الشريعة وتطبيق احكامها، فقد اعتبرت الثورة عليه ضرباً من الخيانة.

إن استطلاعات هذه الدراسة تشير إلى أن الدولة، بحكم انفرادها بالسلطة واستئثارها بالموارد، وبداعي حاجتها إلى صيانة الحكم الذاتي، لا تستطيع أن تتساهل بوجود هيئة دينية مستقلة يحتمل أن تنافسها في كسب الولاء. بل إنها ستعمل على توسيع سلطانها ليشمل الميدان الديني، وتستعين بزعماء دينيين ومؤسسات دينية لمواصلة سياساتها، وللانتفاع بالقيم الدينية في تأييد سلطتها، وتثبيت شرعية حكمها، لكنها لن تتردد في قمع أية مؤسسة دينية تتحدى سلطتها.

إن ابن سعود، بحفاظه على الولاء التقليدي بين اسرته وآل شيخ، قد أبرز حكمه وكأنه امتداد للدولة السعودية الاولى. ثم انه قرن توسيع نطاق حكمه بامتداد المذهب الوهابي. ومع أن «العلماء» كانوا، بوجه العموم، مؤيدين لحكمه، آملين الابقاء على اتحاد الحاكم بهم عن طريق وحدة المبدأ المثالي، إلا أن

هدف ابن سعود وسياسته صدّعا رجاءهم. فقد احتاج إلى الوهابية لإثبات شرعية سلطته. لكن التجديد الحضاري كان ضرورياً كذلك، إذا أريد لحكم آل سعود البقاء والاستمرار، وعليه فقد بقي الدين مبدأ مثالياً للدولة، وأفسح «للعلماء» في إدارة الدولة، واشرعت الأبواب للتنمية المادية.

وكما يتبين من اختبار ابن سعود مع الأخوان، فإن القطاع السياسي لم يتردد في قمع المؤسسات الدينية عندما تحدت سلطة الدولة. فقد طالب الأخوان زعيمهم بأن يتصرف بمقتضى المبادىء الوهابية فتبيّن من اندلاع ثورتهم واخفاقها عام ١٩٢٩، حرص القطاع السياسي على صون مصالحه، بل على استمرار وجوده بالذات.

وبعد هزيمة الأخوان، وإلحاق «العلماء» بإدارة الدولة، بقي الدين مصدراً هاماً من مصادر شرعية الحكم. على أن آل سعود ـ في محاولتهم لتعزيز العمل الحكومي، واستخدامه كوسيلة لمساندة الاساس السلالي في نظام الحكم، وضبط مجرى التغيير واتجاهه، واختصار الطريق إلى اكتشاف النفط ـ عملوا على إيجاد هيكليات ادارية عصرية. ووضعوا مشروع تخطيط لبناء الأمة، اشتمل على تنمية الاستقرار الحضري، ونشر التعليم، وتعزيز الخدمات الاجتماعية، ورفع مستوى العيش.

ثم إن عملية بناء الأمة استتبعت تغييرين أثّرا في العلاقة بين الدين والدولة: الأول، أنه زاد في تباين المهمة ما بين القطاع الديني والقطاع السياسي، وسهل هيمنة الدولة على مساحات متسعة كانت تحت رعاية دينية. مما أدّى إلى تمدين نسبي لنظام الحكم؛ والثاني أن وضع تدابير جديدة لبناء الأمة تسبَّب بأحداث تجاوزت السلطة الحكومية، وأثّرت في الطابع السلالي الذي يقوم عليه نظام الحكم.

وتبعاً لتراث الدولة السعودية الديني، ولسياسة آل سعود المزدوجة الغرض ـ التماس ديني لشرعية الحكم، وايجاد مسوّغ لاجراء التغيير، مع حرمان المؤسسة الدينية من أي قدر من الاستقلال الذاتي ـ فقد حقق التمدين ذاته عن طريق توسيع نظام الحكم. فالسلطة القضائية الآن انما هي في الدولة التي ترعى شؤون المجتمع، وقد كانت سابقاً تابعة للقطاع الديني. و«العلماء» من جانبهم اصبحوا ادارياً ملحقين بالدولة يساندون القيادة السياسية بعقائدهم وسائر نشاطاتهم.

إن سياسة الإقبال على بناء الأمة ساقت إلى نتائج تجاوزت رغبات

الحكومة. فقد اوجدت ـ اولاً ـ فئات جديدة تحدّت الطابع السلالي في نظام الحكم، وصدّعت ـ ثانياً ـ الثقافة التقليدية. فالتخطيط المعتمد لبناء الأمة خضع في توجيهه الى اختبار البلاد التاريخي والثقافي. وكذلك التفاعل ما بين الواقع الراهن وتطلّعات القيادة. لقد اعتمد آل سعود خطة اصلاحية تنشد الحفاظ على نظام اجتماعي ـ اقتصادي حيوي، قائم على الوهابية، لكنه من المرونة بحيث يسمح بالتكيّف مع الظروف المتغيّرة. لكن عندما بوشر بالتكيّف مع الحاجات الطارئة كُلّفت الوهابية «بعقلنة» التغيير، فاحدثت خطة آل سعود الاصلاحية هذه توتراً في المجتمع هدّد نظام الحكم بالزوال. فقد كان هنالك من دعوا إلى التغيير السريع، وكان كذلك اصوليون طالبوا بالحفاظ على النظام التقليدي والمثالية الاصولية. وفي صميم كل من الفئتين وجد توتر مستأنف بين مؤيدين لآل سعود ومطالبين باقصائهم.

إن أنصار آل سعود هم بالأكثر شبان سعوديون ذوو ثقافة مدنية. بينهم كثيرون ممن يتطلعون نحو افراد من الاسرة المالكة احدث سناً واكثر تحرراً في التماس الارشاد والدعم. هذه الفئة تدعو إلى التغيير المادي مع الاحتفاظ بالقيم التقليدية. ولا يرون تعارضاً ما بين الاسلام والتغيير المادي. وعدد هذه الفئة في تزايد متواصل. ودورها كبير في صياغة السياسة السعوديّة الحالية. وخلافاً لهؤلاء، قد ظهرت مؤخراً فئة من جيل اصغر من السعوديين أكثر تطرفاً، يطالبون باسقاط الحكم الملكي، وإقامة نظام اشتراكي. وهذه العصبة الأخيرة تفتقر إلى القيادة ووحدة الاتجاه. فبالنظر إلى حداثة هذا الفريق من الشباب السعودي المفكر، وإلى قلة عددهم وتعاونهم مع الحكم، لا يطرح وجودهم أي تهديد مباشر لاستمرار آل سعود في الحكم.

إلا أن التهديد المباشر والاشد خطراً على استقرار نظام الحكم إنما ينطلق من جماعة الأصوليين. فهذه العصبة تضم علماء دولة، واولئك الأصوليين الذين يقاومون علماء الدولة وآل سعود معاً. ومع أن «العلماء» ينتفعون من آل سعود ويؤيدون حكمهم، فإنهم يحاولون ان يحدّوا من قبول الجمهور للتجديد. فهم يعتبرون أن انتشار التعليم المدني يهدد طابع الدولة الاسلامي، فيتشوفون لذلك إلى صون المبادىء الوهابية والتقيد بها.

وتوجد كذلك عصبة اصولية اكثر تطرفاً، ترفض كل تغيير، وتقاوم حكم

آل سعود. وأبرز مظاهر تطرفها في رفض التغيير ومقاومة سلطة آل سعود، استيلاؤها عام ١٩٧٩ على المسجد الكبير. ومع أن تمردها انهار، لكن الأزمة التي تواجه آل سعود لم تظفر بحل - فكيف السبيل الى الوفاق بين الثراء المفاجىء والهائل والتحديث السريع، من جهة، والالتزام بالمبادىء الوهابية من جهة ثانية؟ إن بقاء الاسرة المالكة، بصرف النظر عن العوامل الخارجية، يتوقف على تمكنها من تحويل التوتر الى توازن، ومن الاستمرار في ممارسة سلطتها على العناصر الدينية والمدنية، فيما هي، في الوقت نفسه، ماضية في تحديث البلاد لمواجهة التحديات المستقبلية.



ذيـول وتعليقـات

الفصل الأول

١ - Bernard Lewis, «Politics and War,» in Joseph Schacht and C.E. Bosworth, eds., *The Legacy of Islam* (Oxford: Clarendon Press, 1974), p. 159.

٢ - المرجع السابق، ص ١٦٠. Ibid., p.160.

٣ - المهاجرون هم اتباع محمد الأولون الذين هاجروا معه من مكة إلى المدينة (يثرب) سنة ٦٢٢ خوفاً على أنفسهم من عواقب اعتناقهم للاسلام. والأنصار هم أهل المدينة الذين آووا محمداً وأتباعه، وأيدوهم في حروب الاسلام الأولى حتى النصر.

٤ - أنظر. Lewis, «Politics and War,» p. 160 -

٥ - يثرب: اسم المدينة المنورة في ما سبق الإسلام. تنقسم رسالة محمد النبوية إلى عهدين: يشمل الأول حياته في مكة، مسقط رأسه، من اول البعثة حتى هجرته الى يثرب مع بعض اتباعه، هرباً من الملاحقة، ويشغل الثاني بقية حياته في المدينة. ولهذا العهد اهمية خاصة لدى الباحثين في نظرية الاسلام السياسية، لأنه في هذه المدينة كانت نشأة الأمة الاسلامية الأولى، وفيها شرع بتطبيق المبادىء الاسلامية. ولما كانت هجرة محمد الى المدينة البادرة الأولى لنشأة هذه الأمة، فقد اختار الخليفة عمر سنة الهجرة هذه بدءاً للتقويم الاسلامي.

٦ - أنظر: احمد بن حنبل، «المسند» المجلد الثالث، (بيروت، لا.ت) ص ١٥٢

٧ - See Erwin I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1962), pp. 61-62; and Lewis, «Politics and War,» p. 159.

٨ - Cited in Abul A'la Maududi, «Political Thought in Early Islam,» in M.M. Sharif, ed., *A History of Muslim Philosophy* vol.1 (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963), p.662.

٩ - Amir Hassan Siddiqui, «Islamic Institutions During the Pious Caliphate,» *Voice of Islam* 10 (January 1961), pp.188-189.

١٠ - محمد الريّس، «النظرية السياسية الاسلامية» (القاهرة: ١٩٦٦) ص ٤٢.

١١ - Bernard Lewis, *The Arabs in History* (New York: Harper & Row, 1960), p.60.

١٢ - دعا معاوية الى التحكيم عندما وجد نفسه مهدداً بالهزيمة. وقضى ابو موسى الاشعري باعتزال الخصمين: علي ومعاوية، على اعتبار العودة الى مبايعة جديدة بحسب مبادىء الشورى. فجاءت نتيجة التحكيم بمصلحة معاوية. وكان لمعاوية في سورية نفوذ سياسي كبير، ولديه في دمشق جهاز اداري محكم. اما عليّ فقد ازداد وضعه ضعفاً بانقسام اتباعه الى فريقين: موالون، وهم الذين عرفوا بعد ذلك بالشيعة؛ والخوارج، وهم الذين غالطوا عليا في قبول التحكيم، واعلنوا، من ثم، الحرب على الخصمين.

١٣ - أنظر: Lewis, «Politics and War,» p.166.

١٤ - المرجع نفسه Ibid.

١٥ - William Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), p.37.

١٦ - See Nikki Keddie, ed., *Scholars, Saints, and Sufis* (Berkeley: University of California Press, 1978).

١٧ - William Montgomery Watt, *The Majesty that Was Islam* (New York: Praeger Publishers, 1974), p.109.

١٨ - Bernard Lewis, *Islam and the Arab World* (New York: Alfred Knopf, 1977), p. 14.

١٩ - Lewis, «Politics and War,» p.168.

٢٠ - المرجع السابق، ص ١٧٢ Ibid., p.172

٢١ - Sir Hamilton A.R. Gibb, «Constitutional Organization,» in Majid Khadduri and Herbert Liebseney, eds., *Law in the Middle East* (Washington, D.C.: Middle East Institute, 1955), p.6.

٢٢ - Lewis, «Politics and War,» p.163

٢٣ - المرجع السابق Ibid.

٢٤ - A.K.S. Lambton, «Islamic Political Thought,» in Schacht and Bosworth, eds., *The Legacy of Islam,* p.413.

٢٥ - G.E. Von Gurnebaum, *Medieval Islam* (Chicago: Chicago University Press, 1946), p.168.

٢٦ - See Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1957), especially Chapters 2 and 3.

٢٧ - On the role of al-Tahtawi in shaping the political mind of Egypt, see Jamal Muhammad Ahmad, *The Intellectual Origin of Egyptian Nationalism* (London: Oxford University Press, 1960).

٢٨ - See Anwar G. Chejne, «The Intellectual Revival in the Arab World: An Introduction,» *Islamic Studies* 2 (December 1963).

٢٩ - Leon Zolondek, «al-Tahtawi and Political Freedeom,» *Muslim World 59* (April 1964).

٣٠ - محمد عبده، «الاسلام دين العلم والمدنية» (القاهرة، دار الهلال، لا.ت).

٣١ - علي عبد الرازق، «الاسلام واصول الحكم»، (بيروت، دار الحياة، لا.ت).

٣٢ - خالد محمد خالد، «من هنا نبدأ»، (القاهرة، مطبعة الخانجي، ١٩٦٣).

٣٣ - المرجع السابق، ص٤٧.

٣٤ - إن تصريح خالد المتطرف بشأن فصل الدين عن الدولة تسبب بمصادرة الكتاب بأمر من مراقبي الأزهر، إذ ادعوا بأن فيه تهجماً على رجال الدين وعلى الرأسماليين بالطريقة الشيوعية المعروفة. أنظر بحث ماجد فخري:
«The Theocratic Idea of the Islamic State in Recent Controversies,» *International Affairs* 30, no.4 (1954).

٣٥ - Donald Eugene Smith, ed., *Religion and Political Modernization* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1974), p.6.

٣٦ - Stephen Humphreys, «Islam and Political Values in Saudi Arabia, Egypt and Syria,» *Middle East Journal* 33, no.1 (Winter 1979).

الفصل الثاني

١ - S.N. Eisenstadt, «Religious Organizations and Political Process in Centralized Empires,» *Journal of Asian Studies* 21, no.3 (May 1962), p.283.

٢ - عثمان بن بشر «عنوان المجد في تاريخ نجد»، (الرياض، مكتبة الرياض الحديثة، لا.ت) ص٦. إن القسم الخاص بمحمد ابن عبد الوهاب والمبادىء الوهابية، معتمد فيه على كتاب عبدالله الصالح العثيمن «الشيخ محمد بن عبد الوهاب» (الرياض، دار العلوم، لا.ت)، الا حيث ذكر خلاف ذلك.

٣ - Wilfred Cantweel Smith, *Islam in Modern History* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1957), p.42. For a detailed and annotated bibliography on the Wahhabi movement, see Hisham Nashshabah, «Islam and Nationalism in the Arab world» (M.A. thesis, McGill University, Institute of Islamic Studies, 1955), pp.7-26.

٤ - احمد عبد الغفور عطار، «محمد بن عبد الوهاب» (مكة، مؤسسة مكة للنشر، ١٩٧٩) ص٢٣.

٥ - ابن بشر، «عنوان المجد»، ص٧.

٦ - ليس بين المصادر النجدية ما يثبت أن أسفار محمد بن عبد الوهاب تجاوزت نجد والحجاز والبصرة. على أن بعض المؤرخين ذكروا أنه زار بغداد وكردستان وهمذان واصفهان وقُمّ وتركيا وحلب ودمشق والقدس ومصر. أنظر مثلاً: «لمع الشهاب في سيرة محمد بن عبد الوهاب» لمؤلف مجهول، نشره الشيخ عبد الرحمن ابن عبد اللطيف بن عبدالله آل شيخ (الرياض، دارة الملك عبد العزيز، ١٩٧٤) ص ص٣-١٧. للوقوف على رأي مخالف انظر مقال حمد الجاسر «مؤرخو نجد» في مجلة الجامعة، العدد ٣ (١٩٥٩) ص ص٣٩-٤٩.

٧ - هذا الكتاب يجوز أن يعتبر عرضاً للمذهب الوهابي. فهو يشتمل على تسعة وستين فصلاً، في كل منها آيات قرآنية واحاديث نبوية استشهد بها لتأييد اراء محمد بن عبد الوهاب، وقد اتبعت الآيات والأحاديث بشواهد من أقوال الصحابة والتابعين ايّد بها المؤلف تفسيره للآيات والأحاديث. وهنالك شواهد شتى من علماء متأخرين نظير ابن تيمية، وابن قيم الجوزية. ويختم المؤلف بخلاصات يعتبرها نتائج مقبولة من تلك الشواهد.

٨ - ابن بشر، «عنوان المجد»، ص ص٨-٩.

٩ - المرجع السابق نفسه.

١٠ - المرجع السابق، ص ص ٩-١٠ لتفنيد آراء ونشاطات محمد بن عبد الوهاب، أنظر كتاب سيد احمد بن زيني دحلان «الدرر السنية في الرد على الوهّابية»، (القاهرة، مطبعة الباب الحلبي، ١٩٥٠). والاشارة، في هذا الصدد، الى أن كلمة: «وهابية» اطلقها أولاً على هذه الحركة خصومها لكنها غدت في ما بعد مقبولةً. أما الوهابيون فيصفون انفسهم «بالموحدين»، أنظر: منير العجلاني، «الدولة السعودية الأولى» (الرياض، لا.م، لا.ت) ص ص٢٧٩-٢٨١.

١١ - «دلائل الخيرات» من وضع محمد الجزولي (ت ١٤٤١) كتاب مدائح في النبي محمد يتلى باصرار في اماكن كثيرة من العالم الاسلامي.

١٢ - «روض الرياحين» كتاب من وضع عبدالله اليافعي اليمني (ت ١٣٦٦) في مدح النبي والصحابة.

١٣ - حسين بن غنام، «تاريخ نجد المسمى روضة الأفكار والافهام لمرتاد حال الامام وتعدُّد غايات داعي الاسلام (القاهرة، لا.م ١٩٤٩).

١٤ - محمد بن عبد الوهاب كان قد اخذ على والده هو الآخر قبول الرسوم من المتقاضين. فكان مأخذه هذا على ابيه سبباً في تأزم العلاقة بينهما.

١٥ - ابن غنام، «تاريخ نجد»، ص ٣٢.

١٦ - ابن بشر، «عنوان المجد»، ص١٠-١١.

١٧ - ابن غنام، «تاريخ نجد»، ص٣.

١٨ ـ ابن بشر، عنوان المجد، ص١٢.
١٩ ـ للوقوف على مجموع كامل من رسائل الشيخ الى الحكام والمفكرين وزعماء القبائل في شبه الجزيرة العربية راجع المجلد الخامس من كتاب محمد بن عبد الوهاب «مؤلفات الشيخ الامام محمد بن عبد الوهاب» (الرياض، جامعة الامام محمد ابن سعود الاسلامية، لا.ت).
٢٠ ـ محمد بن عبد الوهاب، «كتاب التوحيد» (بيروت، دار نشر القرآن الكريم ١٩٧٨) ص١٤.
٢١ ـ ذكره الشيخ سليمان بن عبدالله بن محمد بن عبد الوهاب في كتابه «تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد» (الرياض، ادارة البحث العلمي، والافتاء، والدعوة، والارشاد، لا. ت) ص ١٧.
٢٢ ـ القرآن الكريم، سورة طه، الآية ١١٠
٢٣ ـ القرآن الكريم، سورة طه، الآية ٥.
٢٤ ـ القرآن الكريم، سورة طه، الآية ٦.
٢٥ ـ القرآن الكريم، سورة النحل، الآية ٩٩.
٢٦ ـ الشيخ سليمان بن عبدالله، «تيسير العزيز»، ص ٢٠.
٢٧ ـ لمزيد من المعلومات بشأن موقف الوهابيين من النبي، انظر: محمد بن عبد الوهاب «سيرة رسول الله» في المجلد الثالث من مجموع مؤلفاته «مؤلفات الشيخ».
٢٨ ـ الشيخ سليمان بن عبدالله «تيسير العزيز»، ص٣٠
٢٩ ـ المرجع السابق، ص ص٤٠-٤١
٣٠ ـ المرجع السابق، ص ص٤٥-٤٧
٣١ ـ كتاب الشيخ حمد بن ناصيف بن عثمان بن معمّر («ارشاد المسلمين في الرد على القبوريّين» [الرياض، مؤسسة النور، ١٩٧٣]) يناقش رأي الوهابيين في هذه القضية.
٣٢ ـ محمد بن عبد الوهاب، «كتاب التوحيد»، ص ص٤٢-٤٣.
٣٣ ـ المرجع السابق، ص ص٤٣-٤٤.
٣٤ ـ انظر رسالة الشيخ الى احمد بن ابراهيم، وهو مطاوع منطقة المرات في اقليم الوشيم، ينبؤه بوجوب الهجوم على الكفار واحتجاز ممتلكاتهم. والرسالة في «مؤلفات الشيخ» لمحمد بن عبد الوهاب، المجلد الخامس، ص ص٢٠٤-٢١٠.
٣٥ ـ القرآن الكريم، سورة النساء، الآية ١٤٥.
٣٦ ـ محمد بن عبد الوهاب، «مؤلفات الشيخ»، المجلد الخامس، ص ص ٢٢٦-٢٣٧.
٣٧ ـ أنظر: محمد بن عبد الوهاب «فضل الاسلام» في المجلد الأول من «مؤلفات الشيخ»، ص ص٢٢٥-٢٢٧.
٣٨ ـ القرآن الكريم، سورة الاحزاب، الآية ٢١.
٣٩ ـ محمد بن عبد الوهاب، «مؤلفات الشيخ»، المجلد الاول، ص ص٢٦٢-٢٦٣.
٤٠ ـ رفض الشيخ، في رسالة وجهها الى الرجال المتعلمين في مكة، التجديد بقوله: «نحن متبعون لا مبتدعون» أنظر: محمد بن عبد الوهاب، «مؤلفات الشيخ»، المجلد الخامس، ص ٤٠، وكتب الشيخ في رسالة الى اتباعه: «اما بشأن الاجتهاد، فإننا متشبّهون بالكتاب والحديث، وبالسلف الصالح والأئمة الأربعة» (المرجع المذكور، ص٩٦).
٤١ ـ أنظر: A.D. Nock, *Conversion* (London, Oxford University Press, 1961), pp.9-10.
٤٢ ـ المرجع السابق نفسه.
٤٣ ـ أنظر: محمد بن عبد الوهاب، «كتاب الكبائر» في المجلد الأول من «مؤلفات الشيخ»، ص ص٤٥-٤٦ ويخصص المؤلف فيه فصلين يحث فيهما المسلمين على طاعة الحكام، ويحذرهم من الانتقاض عليهم.
٤٤ ـ قمر الدين خان - *The Political Thought of Ibn Taymiyah* (Islamabad, Islamic Research Institute, 1973), p.134.
٤٥ ـ ابن بشر، «عنوان المجد»، ص١٥.

القسم الثاني ـ مقدمة

١ ـ Reinhard Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait* (New York: Anchor Books, 1962), p. 329.

٢ ـ Max Weber, *The Theory of Social Organization* (New York: Free Press, 1947), p.358.

٣ ـ Bendix, *Max Weber,* p.295

٤ ـ المرجع السابق نفسه .Ibid

٥ ـ تعرّف «الشرعية» ههنا بأنها قناعة المواطن بأنه حق عليه وفي مصلحته أن يدين بالقبول والطاعة للرؤساء، وأن يتصرف بمقتضى متطلبات نظام الحكم. انظر:
David Easton, *A Systems Analysis of Political Life* (New York: Wiley, 1965), p.278.

٦ ـ أنظر: Bendix, *Max Weber,* pp.296-297

٧ ـ لدراسة زعامة ابن سعود الاسطورية أنظر:
Bakr Omar Kashmeeri, «Ibn Saud:
The Arabian Nation Builder» (Ph.D. Dissertation, Howard University, Washington, D.C., 1973).

٨ ـ نمط ثالث هو النظام الاقطاعي الذي ساد المجتمعات الاوروبية في القرون الوسطى.

٩ ـ أنظر: .Bendix, *Max Weber,* pp.330-331

١٠ ـ المرجع السابق نفسه .Ibid

١١ ـ المرجع السابق نفسه .Ibid

١٢ ـ Manfred Halpern, «Four Contrasting Repertories of Human Relations in Islam,» in L. Carl Brown and Norman Litzkowitz, eds., *Psychological Dimensions of Near Eastern Societies* (Princeton, N.J.: Darwin Press, 1977).

١٣ ـ المرجع السابق، ص٦٤ .Ibid., p.64

١٤ ـ James A. Bill and Carl Leiden, *Politics in the Middle East* (Boston: Little, Brown and Co., 1974), p.152.

الفصل الثالث

١ ـ إن نجاح السعوديين في تأسيس سلطة مستقلة عام ١٩٠٢ سبقته محاولتان فاشلتان: الأولى جاءت على أثر الحلف الذي عقده آل سعود مع آل شيخ، وادّى الى قيام الدولة السعودية الاولى. لكنّ اجتياح السعوديين لمكة والمدينة عام ١٨٠٣ و١٨٠٤ على التوالي، وضعهم في مواجهة مباشرة مع السلطان العثماني، وهو الذي يعتبر نفسه حامياً للأماكن المقدسة. فطلب السلطان من محمد علي، حاكم مصر، أن يرفع يد السعوديين عن الأماكن المقدسة. وفي عام ١٨١٢ احتلّ جيش محمد علي المدينة، واتبعها في العام التالي بمكة. وفي العام ١٨١٦ اكتسح المصريون بلاد نجد، وبعد عامين اجتاحوا الدرعية، العاصمة السعودية، ومسحوها مع الأرض. اما المحاولة الفاشلة الثانية لتأسيس دولة سعودية فبدأت عام ١٨٢٤، عندما استعاد تركي ابن عبدالله بن محمد آل سعود الرياض من جيش محمد علي، وانتهت هذه المحاولة عام ١٨٨٩، عندما اخرج الرشيديون في حائل عبد الرحمن بن عبدالله آل سعود من الرياض، فلجأ بأسرته، وفيهم ابنه: ابن سعود، الى الكويت. وابن سعود هذا، المولود عام ١٨٨٠ هو الذي اعاد تأسيس حكم اسرته في الرياض سنة ١٩٠٢، وأنشأ الدولة العربية السعودية الحديثة، مكوناً بذلك الدولة السعودية الثالثة.

٢ - لمزيد من المعلومات عن العلاقة بين آل سعود والاسرة الرشيدية، أنظر:
George Kairallah, *Arabia Reborn* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1953), p.85.

٣ - المرجع السابق نفسه.

٤ - Dankwart Rustow, ed., *Philosophers and Kings: Studies in Leadership* (New York: George Braziller, 1970), p.26.

٥ - المرجع السابق نفسه.

٦ - H.St. John Philby, *The Heart of Arabia*, vol.1 (New York: G.P. Putnam's Sons, 1923), p.297.

٧ - S.C. Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the 19th Century* (Leiden, Holland: E.J. Brill, 1931), pp.190-203.

٨ - أنظر الجدول: ٣-١

٩ - ذكر ذلك احمد عبد الغفور العطار في «صقر الجزيرة» (مكة، لا.م، ١٩٧٩)، ص٥٧٢.

١٠ - I.M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967), p.52.

١١ - H.C. Armstrong, *Lord of Arabia* (London: Arthur Barker Ltd., 1934), p.214.

١٢ - Hafiz Wahbah, «Wahhabism in Arabia: Past and Present,» *Journal of Royal Central Asian Society 16* (October 1924), p.465.

١٣ - Ahmed A. Shamekh, *Spatial Patterns of Bedouin Settlements in Al-Qasim Region, Saudi Arabia* (Lexington: University of Kentucky Press, 1975), pp.46-47.

١٤ - John Habib, *Ibn Saud's Warriors of Islam* (Leiden, Holland: E.J. Brill, 1978), p.30.

١٥ - القرآن الكريم، سورة النساء، الأيتان ٩٧/١٠٠.

١٦ - Habib, *Ibn Saud's Warriors*, p.111.

١٧ - المرجع السابق ص٥٩.

١٨ - Amin Rihani, *Ibn Sa'oud of Arabia* (Boston: Houghton Mifflin, 1928), p.194.

١٩ - لا بد من الاشارة الى أن البدو يميزون بين القبائل الرفيعة والقبائل الوضيعة. فالقبائل الرفيعة يتعهدون الجمال، وتاريخهم حافل بالحروب. وهم يتزاوجون مع السلالات النبيلة لا غير. اما القبائل الوضيعة فحياتهم، خلافاً لذلك، اقرب الى الاستقرار، وليس لهم تاريخ حربي. وهم يمارسون صناعات تافهة يأباها الاشراف من البدو.

٢٠ - الريحاني، ابن سعود، ص١٩٤. Rihani, *Ibn Sa'oud*, p.194.

٢١ - Habib, *Ibn Saud's Warriors*, p.61.

٢٢ - المرجع السابق نفسه.

٢٣ - المرجع السابق، ص٦٣.

٢٤ - المرجع السابق نفسه.

٢٥ - حافظ وهبه «جزيرة العرب في القرن العشرين» (القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦١) ص ص ٢٩٨-٢٩٩.

٢٦ - المرجع السابق نفسه.

٢٧ - تجد نص فتوى العلماء كاملاً في صحيفة «ام القرى» (١٢ فبراير (شباط) سنة ١٩٢٧).

الفصل الرابع

١ ـ مثال ذلك أنه في العام ١٩٣٠ أكثر من ٧٠ بالمئة من الطلاب الذين يزاولون تحصيل المبادىء الوهابية وسواها من العلوم الدينية في دار التوحيد في الطائف، كانوا من نجد. وهؤلاء الطلاب تقاضوا مرتبات شهرية من الحكومة، وعينوا بعد التخرج في مناصب ادارية ودينية.

٢ ـ تأثير النفط في اقتصاد العربية السعودية (الرياض، وزارة الاعلام، ١٩٧٩) ص ٤.

٣ ـ Kamal S.Sayegh, Oil and Arab Regional Development (New York, Praeger Publishers, 1968), pp.81-82.

منح الامتياز الاول لاستثمار النفط السعودي سنة ١٩٣٣ لشركة ستاندرد اويل في كاليفورنيا. فباعت هذه الشركة سنة ١٩٣٦ نصف أسهمها لشركة تاكساس اويل، ودخلت في شركة جديدة اعيدت تسميتها سنة ١٩٤٤ بـ شركة النفط العربية الاميركية (ارامكو) وبعد اربع سنوات اعيد توزيع اسهم شركة ارامكو كما يلي: ٣٠ بالمئة لستاندرد كاليفورنيا، ٣٠ بالمئة لتاكساس، ٣٠ بالمئة لستاندرد نيوجيرزي، و١٠ بالمئة لسوكوني موبيل.

وفي سنة ١٩٤٩ منح امتياز آخر لشركة باسفيك وسترن (ج. بول جتي كامل الاسهم) شاملاً نصف الاسهم العربية السعودية في المنطقة السعودية ـ الكويتية الحيادية. وفي سنة ١٩٥٠ عدّل الاتفاق مع جماعة ارامكو بحيث ارتفعت الحصة السعودية من مجموع الأرباح الى ٥٠ بالمئة. وفي عام ١٩٥٧ منحت العربية السعودية امتيازاً ثالثاً لشركة يابانية يشمل النصف السعودي من أسهم المنطقة البحرية الحيادية، على أن تكون حصة العربية السعودية من مجموع الأرباح ٥٦ بالمئة، بما في ذلك من الأرباح الناجمة عن عمليات تكرير النفط ونقله وتسويقه.

٤ ـ (المرجع السابق) T.W. Schultz, «Economic Prospects of Primary Products» Cited in Ibid. p.82.

٥ ـ المرجع السابق نفسه.

٦ ـ للاطلاع على التأثير الاقتصادي الذي تركته صناعة النفط في المجتمع السعودي، أنظر: Fayez Bader, «Developmental Planning in Saudi Arabia: A Multi-Dimensional Study» (Ph.D. dissertation, University of Southern California, 1968).

٧ ـ الدولار الأميركي يساوي اربعة ريالات ونصف الريال بالنقد السعودي. للاطلاع على معلومات بشأن عائدات الدولة، انظر التقرير السنوي للعام ١٩٧٨. Annual Report 1978 (Riadh, Saudi Arabian Monetary Agency, 1979).

٨ ـ أنظر: H.St. John Philby, «Saudi Arabia» (Beirut, Librairie du Liban, 1968), p.xiii.

٩ ـ تجد نص الفتوى التي عزل بموجبها الملك سعود في كتاب حافظ وهبه «أيام عربية» Arabian Days (London, Arthur Barker Ltd., 1964), pp.176-180.

١٠ ـ أنظر: James A. Bill and Carl Leiden, «Politics in the Middle East» (Boston, Little, Brown and Co., 1979), p.155.

إن معظم مستشاري ابن سعود كانوا غير سعوديين، نستطيع أن نسمي منهم: الدكتور عبدالله دملوجي من العراق، والشيخ يوسف ياسين وخالد حكيم، والدكتور حمدي حمودة، والدكتور مدحت شيخ الأرض، والدكتور رشاد فرعون، وخير الدين الزركلي من سورية، والشيخ فؤاد حمزة من لبنان؛ والشيخ حافظ وهبه من مصر، وخالد كركام من ليبيا.

١١ ـ وهنالك ايضاً المجلس الملكي، وهو ستة أقسام ادارية: الادارة العامة، الموظفون، الترجمة، الصحافة، مكتب الشؤون البدوية، والشؤون السياسية. على أن أعمال المجلس الملكي تقتصر على تقديم التوصيات للملك.

١٢ ـ محمد صادق، «تطور النظام السياسي والاداري في المملكة العربية السعودية» (الرياض، معهد الادارة العامة، ١٩٦٥)، ص ٢٨.

١٣ - المرجع السابق، ص٣٤.
١٤ - المرجع السابق، ص٣٦. راجع المرسوم الملكي الذي قضى بإنشاء اللجنة في «أم القرى» (المجلة الرسمية في العربية السعودية، وفيها تنشر جميع الوثائق الحكومية الرسمية) العدد ١٨٦ (بتاريخ ١٢ يوليو [تموز] ١٩٢٨).
١٥ - أنظر «دستور مجلس الوزراء ودستور تشكيل مجلس الوزراء» في «أم القرى»، العدد ١٥٠٨ مارس [آذار] ١٩٥٤.
١٦ - المرجع السابق، ص٧.
١٧ - المرجع السابق نفسه.
١٨ - Ibrahim Muhammad al-Awaji, «Bureaucracy and Society in Saudi Arabia» (Ph.D. dissertation, University of Virginia, 1971), p.127.
وللاطلاع على اجراءات التوظيف ومهامه في السعودية أنظر أيضاً: Mohammad A. Tawil, «The Procedures and Instruments of Administrative Development in Saudi Arabia» (Ph.D. dissertation, University of Pittsburgh, 1970).
١٩ - بشأن وزارة المال والرسم البياني التنظيمي للاقتصاد الوطني، أنظر: فؤاد الفارسي، Fouad al-Farsy, *Saudi Arabia: A Case Study in Development* (London: Stacey International, 1978), p.119.
٢٠ - أنظر: Ibrahim al-Awaji «Bureaucracy and Society», p.128.
للاطلاع على بنية هذه الدوائر ومهامها، وكذلك في ما يتصل بادارة الموظفين في الدوائر العامة، أنظر: Sulayman al-Mazyed, «The Structure and Function of Public Personnel Administration in Saudi Arabia» (Ph.D. dissertation, Claremont Men's College, Claremont, Calif., 1972).
٢١ - al-Awaji, «Bureaucracy and Society»
٢٢ - المعلومات عن «لجان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» جمعت من نائب مدير هذه اللجان في لقاءين معه في الرياض ١١-١٢ مارس (آذار) عام ١٩٨٠.
٢٣ - نص الشيخ البيطار يستند إلى مؤلفات تقي الدين احمد بن تيمية لا سيما كتابه: «الحسبة في الاسلام» (بيروت، دار الكاتب العربي لا.ت).
٢٤ - المعلومات عن هذه المديرية جمعت من لقاء مع مساعد مدير المديرية في الرياض بتاريخ ١٠ اكتوبر (تشرين الاول)، ١٩٧٩.
٢٥ - مجموعة المراسيم الملكية (الرياض، المطبعة الحكومية، ١٩٨٠) ص٨١.
٢٦ - يتألف المجلس الأعلى للافتاء حالياً من: مضر عفيفي، عبد الرزاق عفيفي، محمد امين الشنقيطي، عبدالله الخياط، عبدالله بن حميد، عبد العزيز بن صالح، عبد المجيد حسن، محمد الحركان، عبدالله الغديان، محمد بن جبير، عبدالله بن مانع، صالح بن لحيدان، سليمان بن عبيد، ابراهيم بن محمد آل شيخ، وراشد بن حنين.
٢٧ - جمعت هذه المعلومات من مكتب شؤون الطلاب في جامعة الرياض عام ١٩٧٩ و١٩٨٠.
٢٨ - المعهد الاسلامي، al-Ma'had al-Islami, *Memorandum Submitted to the Islamic Secretariat for the Celebration of the Fourteenth Hijirah Century* (Riyadh: Islamic Institute, 1979), p.8.
٢٩ - المعلومات عن منظمة الشباب الاسلامي العالمي (WAMY) جمعت في الرياض، ١٩٧٩.
٣٠ - مثال ذلك أن مؤتمر ١٩٧٧ عقد في كوالالمبور وحضره ممثلون عن منظمات للشبيبة الاسلامية في افغانستان، واوستراليا، وبنغلاديش، وفيجي، وهونغ كونغ، والهند، واندونيسيا، واليابان، وماليزيا، وباكستان، وسنغافورا، وسيريلانكا، وكوريا الجنوبية، وتركيا.
٣١ - للاطلاع على آراء المدير بشأن التصور الاسلامي للعلاقات الدولية أنظر: Abd al-Hamid Abu Sulayman, «The Islamic Theory of International Relations: Its Relevance, Past and Present» (Ph.D. dissertation, University of Pennsylvania, 1973).

٣٢ ـ مثال نموذجي من هذه الكتب يشمل: محمد قطب، «شبهات حول الاسلام» (الاتحاد الاسلامي، لا.م، لا.ت)، وعبد القادر عودة، «الاسلام وأوضاعنا القانونية» (دمشق، دار نشر القرآن الكريم، ١٩٧٧)، وسيد قطب، «المستقبل لهذا الدين» (دمشق، دار نشر القرآن الكريم، ١٩٧٨).

٣٣ ـ محمد قطب، «شبهات حول الاسلام». ص ١١.

٣٤ ـ Richard H. Nolte, «The Rule of Law in the Arab Middle East,» *Muslim World 48* (October 1958), pp.295-296.

٣٥ ـ صبحي المحمصاني، «الأوضاع التشريعية والقضائية في البلاد العربية» (بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٦٥)، ص ص ٤٤٣-٤٦٤.

٣٦ ـ المرجع السابق نفسه.

٣٧ ـ نص الفتوى وارد في كتاب حافظ وهبه، «جزيرة العرب» (القاهرة، لا.م، لا.ت) ص ص٣١٩-٣٢١.

٣٨ ـ «مجموعة النظم في قسم القضاء الشرعي» (مكة، «أم القرى» ١٩٣٨)، ص ٨.

٣٩ ـ «أم القرى» (٥ أوغسطس [آب]، ١٩٢٧).

٤٠ ـ «أم القرى» (٢٤ مارس [اذار] ١٩٣٤).

٤١ ـ أم القرى (٧ يونيو [حزيران]، ١٩٢٦).

٤٢ ـ المرجع السابق نفسه.

٤٣ ـ جاء في المرسوم الملكي ما يلي:

اولاً: باستطاعة المواطن ان يرسل شكايته بالبريد الى البلاط الملكي

ثانياً: بالامكان حمل الشكايات مباشرة الى البلاط الملكي

ثالثاً: الشكاية قد تستلزم التماس لقاء مع الملك لعرض الشكاية عرضاً شفهياً

رابعاً: باستطاعة الشاكي ان ينتظر ويعرض شكواه للملك خارج القصر الملكي

٤٤ ـ مجموعات النُظُم، ص ص ٩-١٢

٤٥ ـ سُلَيْمان سُلَيم، Soliman Solaim «Constitutional and Judicial Organization in Saudi Arabia», (Ph.D. Dissertation, Johns Hopkins University, 1970), p.94.

٤٦ ـ المرجع السابق نفسه .Ibid

٤٧ ـ المرجع السابق، ص ١٣٢ Ibid., p.132

٤٨ ـ النصوص هي كما يلي: موسى الحيجاوي، «الاقناع»، منصور الحنبلي البحوطي، «كشف القناع عن متن الاقناع»؛ الفتوحي، «منتهى الارادات»، منصور البحوطي، «شرح منتهى الارادات»؛ شمس الدين القدامه، «المغني»، وعبد الرحمن بن قدامه، «الشرح الكبير».

٤٩ ـ انظر: سعدون الجاسر، «الشريعة في المملكة العربية السعودية» (الرياض، معهد الدعوة الإسلامي، ١٩٧٣).

٥٠ ـ مقتبس في كتاب لعبد الكريم الحقيل، هو: «علاقة المواطن بالدوائر الشريعية» (بيروت، دار المعارف، ١٩٦٧)، ص ص١٨٩-١٩٠.

الفصل الخامس

١ ـ James Bill, «The Patterns of Elite Politics in Iran,» in George Lenczwoski, ed., *Political Elites in the Middle East* (Washington, D.C.: American Enterprise Institute, 1975), p.17.

٢ ـ لمعرفة عدد المتخرجين في الجامعات السعودية الدينية والمدنية، بين السنتين ١٩٤٥ و١٩٧٠، انظر: وليم روغ. William Rugh, «Emergence of a New Middle Class in Saudi Arabia,» *Middle East Journal 27,* no.1 (Winter 1973).

٣ ـ المرجع السابق، ص١٢.

٤ ـ المرجع السابق نفسه.

٥ ـ هنالك مقال ممتاز يتناول خلفية الطريقي الثقافية، ومعالم حياته المهنية، ووجهة نظره الاجتماعية، أنظر:
Stephen Duguid, «A Biographical Approach to the Study of Social Change in the Middle East: Abdallah Tariki as a New Man,» *International Journal of Middle East Studies* 1, no.3 (1970).

٦ ـ Norman C. Walpole et al., *Area Handbook for Saudi Arabia* (Washington, D.C.: Government Printing Office, 1965), p.157.
وللاطلاع على وصف نشوء سلالة آل سعود، انظر: Fouad al-Farsy, *Saudi Arabia: A Case Study in Development* (London: Stacey International, 1978), pp.63-66.

٧ ـ David Howarth, *The Desert King* (Beirut: Continental Publications, n.d.), p.110.

٨ ـ H.C. Armstrong, *Lord of Arabia* (London: Arthur Barker Ltd., 1934), p.175.

٩ ـ جمعت المعلومات عن الاسرة المالكة في اثناء لقاءات تمت في غضون الابحاث الميدانية التي جرت عامي ١٩٧٩ و١٩٨٠.

١٠ ـ Rodger P.Davis, «Syrian Arabic Kinship Terms,» *Southwestern Journal of Anthropology* 5 (Autumn 1949), 249.

١١ ـ لتفحص الملامح المتغيرة في المجتمع القبلي السعودي، انظر: Motoko Katakura, *Bedouin Village: A study of a Saudi Arabian People in Transition* (Tokyo: University of Tokyo Press, 1977).

١٢ ـ المعلومات عن ابناء الملك فيصل جمعت في غضون البحث الميداني الذي جرى عام ١٩٧٩ و١٩٨٠ ومن مجلة ارامكو: ARAMCO World Magazine 30, no.3 (May-June, 1979), Who's who in Saudi Arabia, 1977 (London, Europa Publications, 1978).

١٣ ـ - William Rugh, «Emergence of a New Midlle Class,» p.12.

١٤ ـ المعلومات المتصلة بالسير مستخرجة ومجموعة من: Who's who in Saudi Arabia 1976-1977 (Jeddah, Tihama, 1978).
ومن الدارة (الرياض، دارة الملك عبد العزيز)؛ ومن لقاءات شتى في غضون بحثي الميداني بين عامي ١٩٧٩ و١٩٨٠. اما المعلومات بشأن الوزراء المتحدرين من الأسرة المالكة فقد عولجت في الجدول ٥ـ٢.

١٥ ـ «الخطة الخمسية الثانية»، (الرياض، وزارة التخطيط، ١٩٧٥)، ص١.

١٦ ـ Ahmad Zaki al-Yamani, Islamic Law and Contemporary Issues (Karachi: Elite Publishers, 1958), pp.9-10.

١٧ ـ اجرى هذا المسح ابراهيم العوجي عام ١٩٧٠، وهو حالياً نائب وزير الداخلية. وقد اشتمل المسح على ٢٧١ من المقابلات مع كبار الموظفين المدنيين. والعيِّنة تمثل ٩ بالمئة من مجموع يبلغ ٣٠٠٠ موظف مدني ما بين الدرجة الثانية والرابعة، يعملون في ١٩ من المنظمات الحكومية المركزية في الرياض. انظر:
Ibrahim Muhammad al-Awaji, «Bureaucracy and Society in Saudi Arabia» (Ph.D. dissertation, University of Virginia, 1971).

١٨ ـ المرجع السابق، ص١٩٢.

١٩ ـ المرجع السابق، ص ص٢٢٨ـ٢٢٩.

٢٠ ـ المرجع السابق، ص١٨٨.

٢١ ـ المرجع السابق نفسه.

٢٢ - انظر على سبيل المثال: Fred W. Riggs, *Administration in Developing Countries: The Theory of Prismatic Society* (Boston: Houghton Mifflin, 1964), and, by the same author, «An Ecological Approach: The 'Sala' Model,» in Ferrel Heady, ed., *Papers in Comparative Public Administration* (Ann Arbor: University of Michigan Press, Institute of Public Administration, 1962).

الفصل السادس

١ - Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1968), p.177.

٢ - Manfred Halpern, *The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1963), p.10.

٣ - تجد معلومات عن الاحداث التي ادت الى وصول فيصل الى الحكم وما نجم عن ذلك في مقال لـ Richard H.Nolte

«Faisal Takes over in Saudi Arabia» Reporter 18 (May 1958); «A Saudi Revolution» Economist (April 30, 1960);

وعن «التطور في عهد الملك فيصل»، البلاد (ابريل [نيسان] ٢٣، ١٩٧١). هذا العزل السعودي يظهر حرص الاسرة المالكة على استمرار الحكم، ورغبتهم في التكيف مع الظروف المتغيّرة. هذا الحرص كشف عنه احد افراد الاسرة لصحفي لبناني بقوله: «ان الاسرة المالكة وجدت نفسها بين بديلين: إما أن تسمح بانهيار المملكة، وإما أن تحسم النزاع [بين فيصل وسعود]. ولقد فضلنا أن نضحي بسعود لا بالبلاد.» ورد ذلك في: Gerald deGaury, *Faisal, King of Saudi Arabia* (New York: Praeger Publishers, 1966), p.134.

٤ - Cited in Norman C. Walpole et al., *Area Handbook for Saudi Arabia* (Washington, D.C.: Government Printing Office, 1966), pp.156-157.

٥ - George Leneczowski, «Saudi Arabia: Tradition and Reform,» in George Lenczowski, ed., *The Political Awakening in the Middle East* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1970), p.171; and Fouad al-Farsy, «King Faisal's Concept of Saudi Arabian Development.» Majalat al-Talib 1, no. 2 (Riyadh University, Hijirah, Fourteenth («Islamic Hijira») century).

٦ - UNESCO, Office of Statistics, *Educational Studies and Documents* 4, no.53 (1965), p.16.

٧ - *Statistical Yearbook, 1968* (Riyadh: Department of Central Statistics, 1969), p.117; and *The Middle East and North Africa, 1975-1976* (London: Europa Publications, 1975), p.605.

٨ - *Statistical Yearbook, 1980* (Riyadh: Ministry of Planning, 1980), pp.88-89.

٩ - المرجع السابق نفسه.

١٠ - Government of Saudi Arabia, *The Educational Policy in The Kingdom of Saudi Arabia*, article 153 (Riyadh: Ministry of Education, n.d.).

١١ - *Outline of the Second Five Year Plan* (Riyadh: Ministry of Information, 1980), p.1.

١٢ - هذه المعلومات جمعت من لقاءات مع مربين سعوديين في غضون الأبحاث الميدانية التي جرت بين ١٩٧٩ و١٩٨٠.

١٣ - «الجزيرة» (٧ يونيو [حزيران] ١٩٨٠) بشأن معلومات اخرى عن عدد الطلاب السعوديين الذين يدرسون في الخارج وحقول دراساتهم، راجع: الابتعاث الخارجي، في المرجع السابق.

١٤ - «إخبار المبتعث»، العدد ١٢ (القرن الرابع عشر للهجرة).
١٥ - «أم القرى» (اكتوبر [تشرين الأول] ٢٣، ١٩٥٩).
١٦ - Government of Saudi Arabia, *The Educational Policy in the Kingdom of Saudi Arabia,* p.33.
١٧ - Saad Eddin Ibrahim, *The New Arab Social Order* (Boulder, Colo: Westview Press, 1982), p.95.
١٨ - «الجزيرة»، العدد ٢٨٨٠ (يونيو [حزيران] ١٨، ١٩٨٠).
١٩ - Ibrahim, «The New Arab Social Order,» p.105.
للاطلاع على التوسع الهائل في صناعة البناء في العربية السعودية أنظر: ARAMCO, *A Directory of Construction Contractors in the Kingdom of Saudi Arabia* (Dhahran: Local Industrial Development Department, 1980); ARAMCO, *The Central Region Construction Industry* (Dhahran: Local Industrial Development Department, 1978); and ARAMCO, *The Saudi Arabian Market for Bulk Construction Materials* (Dhahran: Local Industrial Development Department, 1979).
٢٠ - إن الخطة المتبعة لتحقيق هذه الأهداف تتطلب: (١) تسريع معدل تنمية المحاصيل المحلية الاجمالي، (٢) تنمية وتأهيل اليد العاملة، (٣) تنويع مصادر الدخل للتقليل من الاعتماد الاقتصادي على النفط، وذلك عن طريق الزيادة في عائدات المحاصيل المحلية غير النفطية. وسياسة التنمية هذه تعتمد على عدة مرتكزات: (١) المشاريع والاعمال التجارية الحرّة، (٢) ميزانية متوازنة، (٣) احتياطي من النقد الاجنبي يكفي لتسديد مستوردات البلاد لمدة سنتين. ومن اجل تحقيق هذه الأغراض، ينبغي اجراء النفقات الحكومية في ثلاثة اتجاهات: (١) تمويل الهيكليات الاساسية، المادية منها والمجتمعية، (٢) تمديد الامدادات المالية لتشمل المشاريع الخاصة والاستهلاكيات الخاصة، (٣) تنمية ممتلكات البلاد من الموجودات والارصدة الخارجية.
لمزيد من المعلومات عن أهداف الحكومة الاقتصادية انظر:
Outline of the Second Five Year Plan (Riyadh: Ministry of Information, 1980), and A.M. Sharshar, «Oil, Religion, and Mercantilism: A Case Study of Saudi Arabia's Economic System,» *Studies in Comparative International Development* 12, no.3 (Fall 1977).
ولا بد من الاشارة الى أن النفط هو المورد الأكبر من موارد الحكومة. فهذا القطاع اعطى ٦٠ بالمئة من مجمل المحاصيل المحلية، و٩٠ بالمئة من مجموع عائدات الحكومة في العام ١٩٧٢. هذه المعلومات عن التنمية الاقتصادية مستقاة من لقاء مع وليم هوستنلر في ارامكو (دائرة تنمية الصناعة المحلية، ظهران، في ٢٠ فبراير [شباط] ١٩٨٠).
٢١ - لقد ارتفعت قيمة المستوردات من ثلاثة مليارات دولار عام ١٩٧٤ الى ١٧ مليار دولار اثناء ١٩٧٨-١٩٧٩.
٢٢ - Ibrahim, «The New Arab Social Order,» p.107.
٢٣ - للاطلاع على دور المرأة السعودية ووضعها، انظر: Catherine Parssinen, «The Changing Role of Women,» in Willard Beling, ed., *King Faisal and the Modernization of Saudi Arabia* (Boulder, Colo.: Westview Press, (1980); and Fatina Shaker, «The Status of Women in Islam and Their Changing Role in Saudi Arabia» (M.A. thesis, Texas Woman's University, 1966).
٢٤ - **في بعض دول الخليج (نظير قطر والكويت والامارات العربية المتحدة) يزيد عدد المغتربين عن عدد** سكانها، أنظر: «Labor Migration in the Middle East,» *MERIP Reports,* no.59 (1977); and Ibrahim, *The New Arab Social Order.*

٢٥ ـ أنظر: Ibrahim, *The New Arab Social Order.*

٢٦ ـ بشأن اوصاف هذا القانون، أنظر: George Lenczowski, *Oil and State in the Middle East* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1960), p.258.

٢٧ ـ أنظر: Lenczowski, *Oil and State,* p.272.

٢٨ ـ John A. Shaw and David E. Long, *Saudi Arabian Modernization* (Washington, D.C.: Georgetown University, Center for Strategic and International Studies, 1982), pp.66-67.

٢٩ ـ المرجع السابق نفسه.

٣٠ ـ أنظر: «Gazette» (October 15, 1980).

٣١ ـ إن المعلومات عن المقاومة داخل الجندية مستقاة من «صوت الطليعة» ٢، العدد ٦ (يونيو [حزيران]، ١٩٨٠، ومنها ايضاً: *Political Opposition in Saudi Arabia* (San Francisco).

٣٢ ـ أنظر: *Afro-Asian Affairs* (November 9, 1977).

٣٣ ـ Edward Shils, «The Intellectuals in the Political Development of the New States,» in Jason L. Finkle and Richard W. Gable, eds., *Development and Social Change* (New York: John Wiley & Sons, 1971), p.250.

٣٤ ـ المرجع السابق، ص٢٥١.

٣٥ ـ نقلاً عن: Helen Lackner, *A House Built on Sand: A Political Economy of Saudi Arabia* (London: Ithaca Press, 1978), p.104.

٣٦ ـ أنظر: *MERIP Reports,* no.91 (October 1980).

٣٧ ـ نشير مما كتب في هذا الصدد إلى: *Pillars of the Saudi Monarchy; Saudi Justice, the Execution of a Prince's Political Opposition in Saudi Arabia; The Neo-Ikhwan Seize the Grand Mosque in Mecca «Saudi Arabia».*

٣٨ ـ أنظر: «طريق الشعب» (سبتمبر [ايلول] ٢٦، ١٩٧٧)، و«صوت الطليعة»، ١٩٨٠ (سان فرانسيسكو) Political Opposition in Saudi Arabia.

٣٩ ـ أنظر: Organization of the Islamic Revolution, «The Word of People» (n.p., n.d.).

٤٠ ـ المعلومات عن حركة الانتفاض جمعت من اذاعات الراديو في الرياض التي كانت مراقبة في فترة الاحتلال. ومن الصحافة السعودية، ومن مقابلات مع سعوديَّيْن ادعيا أنهما عرفا جهيمان.

٤١ ـ اول اشارة الى عدد المتمردين صدرت عن سعود الفصل، فقد صرح بقوله: «من المعلومات الميسورة لنا حتى الآن أن عدد الرجال في داخل المسجد لا يزيد عن ٢٠٠، وهم من تابعيات مختلفة، ويحملون سلاحاً خفيفاً (الجزيرة ٢٢ نوفمبر [تشرين الثاني] ١٩٧٩)، أما الشيخ محمد بن سبيل، إمام المسجد، فقد قدر العدد ما بين ٣٠٠ و٤٠٠ («البلاد» ٢٤ نوفمبر [تشرين الثاني] ١٩٧٩). لكنّ الرائد في الجيش محمد النفيعي، والناطق باسم وزارة الدفاع يجعل العدد بين ٣٠٠ و٥٠٠ (الجزيرة، ٢٨ نوفمبر [تشرين الثاني] ١٩٧٩). وقد ردَّ الأمير نايف على هذا التقدير الأخير بقوله: «بناء على المعلومات المتوفرة لنا أن عددهم مئتان او ربما اكثر قليلاً» (الجزيرة ٢٨ نوفمبر [تشرين الثاني] ١٩٧٩).

٤٢ ـ ورد في «النهار» أن المصريين العشرة كانوا اعضاء في جماعة «التكفير والهجرة» («النهار»، ١٠ يناير [كانون الثاني] ١٩٨٠). اما المتمردون الثلاثة والستون فقد اعدموا في ثمانٍ من المدن السعودية، في التاسع من يناير [كانون الثاني] ١٩٨٠. راجع بصدد اسمائهم وتابعياتهم «الجزيرة» بتاريخ ٩ يناير [كانون الثاني] ١٩٨٠.

٤٣ ـ هذه المعلومات مصدرها لقاء مع امامين في المسجد الأكبر في مكة تمَّ في ١٠ فبراير [شباط] ١٩٨٠.

٤٤ ـ المرجع السابق نفسه.

٤٥ ـ David Holden and Richard Johns, *The House of Saud* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1981), p.521.

٤٦ ـ المرجع السابق نفسه.
٤٧ ـ صرح الأمير نايف في مؤتمر صحفي أن الأسلحة التي احتجزت من المهربين بين عام ١٩٧٧ و١٩٧٩ هي:
- ٧,٢٥٨ مسدساً مع ٧٢٠,٥٧٥ قذيفة (رصاصة)
- ١,١٢٧ بندقية مع ١٢٦,٤٨٩ قذيفة (رصاصة)
- ١,٠٦٠ بندقية صيد مع ١٣٧,١٢٠ قذيفة (رصاصة)
- ٣٦٣ اسلحة صيد صغيرة مع ٦٠٠ قذيفة
- ٤٨١ بندقية رشاشة مع ٣٣٧,٠٣٤ قذيفة

للحصول على تفاصيل اضافية، أنظر: «الجزيرة» يناير [كانون الثاني] ١٠، ١٩٨٠.
٤٨ ـ ثورة في رحاب مكة (سان فرنسيسكو، «صوت الطليعة»، ١٩٨٠) ص ص١٠٥-١٢٣.
٤٩ ـ وقعت الفتنة فيما كان المسلمون يحتفلون ببدء القرن الخامس عشر الهجري. واعلن على الأثر ظهور المهدي في الكعبة.
٥٠ ـ دولة الأخوان، كيف بدأت والى أين تسير (لا.م، لا.ت) وتنسب الى جهيمان الكراسات التالية:
١ ـ الامارة والبيعة، وكشف تلبيس الحكام على طلبة العلم والعوام، ٣٧ صفحة.
٢ ـ دعوة الاخوان، كيف بدأت والى اين تسير، ٣٠ صفحة.
٣ ـ الميزان لحياة الانسان، ٢٧ صفحة.
٤ ـ مختصر الحسنة لابن تيميّة، ٢٩ صفحة.
٥ ـ رفع الالتباس عن ملة من جعله الله امام الناس، ٢٠ صفحة
٦ ـ مختصر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ٣٤ صفحة
٧ ـ الفتن وأخبار المهدي الدجال، ٣٠ صفحة.
٨ ـ الفطرة السليمة.
٥١ ـ «الجزيرة» (نوفمبر [تشرين الثاني] ٢٢، ١٩٧٩).
٥٢ ـ «الحوادث» (يناير [كانون الثاني] ١٨، ١٩٨٠).
٥٣ ـ «السفير» (يناير [كانون الثاني] ٩، ١٩٨٠).
٥٤ ـ أنظر: محمد بن عبد الوهاب، «مؤلفات الشيخ الأمام محمد بن عبد الوهاب، المجلد الخامس (الرياض، جامعة محمد بن سعود الاسلامية، لا.ت) ص ص٢٣٤-٢٤٥.
٥٥ ـ تجد النص الكامل للفتوى في مجلة: «الشرق الأوسط» (نوفمبر [تشرين الثاني] ٢٦، ١٩٧٩)، وقد وقّع هذه الفتوى ثلاثون من العلماء البارزين. أنظر أيضاً: Journal of Muslim World League, no.7 (January, 1980).
٥٦ ـ وضع النساء والاولاد تحت وصاية الدولة «ليتعلموا الاسلام القويم»، أنظر: «السياسة» (ديسمبر [كانون الأول] ١٣، ١٩٧٩).
٥٧ ـ هذه المقابلة اجريت في الرياض يوم ٥ مارس [اذار] ١٩٨٠.
٥٨ ـ تلفاز الرياض في ١٩ مايو [ايار] ١٩٨٠. إن علي الطنطاوي الذي يتحدر من اصل سوري، نفى نفسه إلى العربية السعودية في عام ١٩٦٣ على أثر ظفر حزب البعث بالحكم في سورية.
٥٩ ـ في محاولة لامتصاص الاحتجاج على الاغراب غير المسلمين في المملكة، نشرت الصحافة السعودية تقارير تظهر احترام هؤلاء الاغراب للاسلام، مثال ذلك أن «الجزيرة» اشارت في ديسمبر [كانون الأول] ١٢، ١٩٧٩ الى أن العمال الكوريين شديدو الاجلال للاسلام «فقد شوهد بعضهم يتوقف عن العمل لدى الدعوة الى الصلاة احتراماً للاسلام».
٦٠ ـ «اليوم»، (ابريل [نيسان] ١٢، ١٩٨٠).
٦١ ـ «الجزيرة»، (مارس [اذار] ٢٢، ١٩٨٠).

٦٢ - William A. Eddy, «King Ibn Saud: Our Faith and Your Iron», *Middle East Journal* 17, no.3 (Summer 1963), p.257.

٦٣ - Anthony F.C. Wallace, «Revitalization Movements», *American Anthropologist* 57, no.58 (April 1956), p.265, For an excellent bibliographic study of these movements, see Weston La Barre, «Materials for a History of Studies of Crisis Cults: A Bibliographic Essay,» *Current Anthropology* 12, no.1 (February 1971), and Johannes Fabian, «The Anthropology of Religious Movements: From Explanation to Interpretation,» *Social Research* 46 (1979).

٦٤ - Cited in Manfred Halpern, *The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1963), p.31.



فهرس الاعلام*

* نسّقت الاعلام في هذا المسرد بحسب اللقب العائلي، حيث وجد، والا فبحسب الاسم الاول.

مراجـع مختـارة

مراجع باللغة العربية*

١ ـ وثائق حكومية

- نظام الشركات ، مكة، مطبعة الحكومة، ١٩٦٨
- نظام كتاب العدل، مكة، مطبعة الحكومة، ١٩٦٧
- نظام تركيز مسؤوليات القطاع الشرعي، مطبعة الحكومة، ١٩٦٢
- نظام تأديب الموظفين، مكة، مطبعة الحكومة، ١٩٧١
- نظام مجلس الوزراء، مكة، مطبعة الحكومة، ١٩٦٥
- نظام محاكمة الوزراء، مكة، مطبعة الحكومة، ١٩٦٤
- نظام العمل والعمال، مكة، مطبعة الحكومة، ١٩٦١
- تنظيم الاعمال الادارية في الدوائر الحكومية ،مطبعة الحكومة، ١٩٦٣
- مجموعة النظم، مطبعة أم القرى، ١٩٣٩
- تعليمات تميز الاحكام الشرعية، الرياض، معهد الادارة العامة، ١٩٦٦
- نظام الوكالات التجارية، مكة، مطبعة الحكومة، ١٩٦٣
- نظام الضمان الاجتماعي، مكة، مطبعة الحكومة، ١٩٦٣
- النظام التجاري، مكة، مطبعة الحكومة، ١٩٤٩
- نظام مكافحة الغش التجاري، مطبعة الحكومة، مكة، ١٩٦٣
- الخطة الخمسية الثانية، وزارة الاعلام
- الخطة الخمسية الثالثة، وزارة الأعلام

٢ ـ مقالات وأبحاث

- صالح الحسين، «تعليق حول أمكانيات القضاء الاداري في الدولة الاسلامية» مجالة الادارة العامة، كانون الثاني، ١٩٦٤
- سعد العلام، «القضاء الاداري في المملكة» مجلة الادارة العامة، اذار، ١٩٦٥.
- محمد صادق، «تنظيم الاعمال الادارية في الدوائر الشرعية» مجلة الادارة، ١٩٦٦

* هـذا الجـدول من المـراجـع العـربيـة السعـوديـة يشتمـل عـلى اربعـة اقسـام (١) منشـورات الحكـومـة السعودية، (٢) أبحاث في مجلات سعودية علمية، (٣) صحف سعودية يومية أو اسبوعية، (٤) مؤلفات عن العربية السعودية

٣ ـ **مجلات علمية وجرائد يومية ومجلات اسبوعية**

- السفير
- الحوادث
- ام القرى
- الجزيرة
- الرياض
- اليوم
- مجلة الادارة العامة
- الطليعة
- الشرق الاوسط
- الدارة
- المجتمع
- الدعوة
- مجلة النفط
- اليمامة

٤ ـ **الكتب**

- ابراهيم فصيح بن السيد صبغة الله الحيدري، **عنوان المجد في بيان احوال بغداد وبصره ونجد**، بغداد دار البصرى، دون تاريخ.
- احمد السباعي، **تاريخ مكة دراسات في السياسة والعلم والاجتماع**، القاهرة، دار الكتاب، ١٩٤٨.
- إبراهيم جمعة، **الأطلس التاريخي للدولة السعودية**، الرياض، دارة الملك عبد العزيز، ١٩٧٧.
- أحمد بن زيني دحلان، **خلاصة الكلام في بيان امراء البلد الحرام**، القاهرة، بدون تاريخ.
- حسن سليمان محمود، **تاريخ المملكة العربية السعودية**، القاهرة، ١٩٦٦
- حسين بن غنام، **روضة الأفكار والافهام لمرتاد حالة الإمام وتعداد غزوات ذوي الاسلام**، القاهرة، ١٩٦٠
- سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب، **كتاب التوضيح عن توحيد الخلاق في جواب أهل العراق وتذكرة أولي الباب في طريقة محمد بن عبد الوهاب** القاهرة، ١٩٠١.
- **تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد** الرياض، دار العلوم، بدون تاريخ.
- سليمان بن عبد الوهاب، **الصواعق الالهية في الرد على الوهابية**، القاهرة، بدون تاريخ.
- عبد الحميد بطريق، الوهابية دين ودولة، بحث منشور في **حولية كلية البنات في جامعة عين شمس**، ١٩٦٤.
- عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، الدولة السعودية الاولى، القاهرة دار الكتاب الجامعي، ١٩٧٩.
- عثمان بن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد**، مكه المكرمه، ١٩٣٠
- عبد السلام حسن عبد الهادى، **تطور الادارة العامة في المملكة العربية السعودية** الرياض، دار المعارف السعودية، ١٩٧٨.
- **علي عبد الرازق، الاسلام واصول الحكم، بيروت، بدون تاريخ.**
- عبد العزيز بن محمد المرشد، **نظام الحسبه في الاسلام** ، الرياض، معهد القضاء العالي، ١٩٧٣.
- عبد العزيز سيد الأهل، **داعية التوحيد**، بيروت، دار العلم للملايين، بدون تاريخ.
- أحمد عبد الغفور العطار، **محمد بن عبد الوهاب، مكه، مؤسسة مكتبة النشر ١٩٧٩.**

- عبد الرحمن بن عبد اللطيف بن عبد الله بن عبد اللطيف آل شيخ، **علماء الدعوة**، القاهرة، مطبعة الميداني، ١٩٦٦
- محمد بن عبد الوهاب، **مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب** ١٢ جزء الرياض، جامعة الإمام محمد إبن سعود الاسلامية، بدون تاريخ.
- فريد مصطفى، **آل سعود**، دمشق، بدون تاريخ.
- قدرى قلعجي، **موعد مع الشجاعة**، الرياض، دار النشر، بدون تاريخ.
- **مجموعة الرسائل والمسائل النجدية**، القاهرة، المطبعة السلفية، بدون تاريخ.
- محمد حامد التقي، **أثر الحركة الوهابية في الحياة الأجتماعية والعمرانية** القاهرة، ١٩٣٥.
- محمد رشيد رضا، **الوهابيون والحجاز**، القاهرة، ١٩٢٥.

مراجع باللغة الانكليزية

Books

Abdo, Albert N. *Saudi Arabia.* Washington, D.C.: Department of Commerce, 1962
Armstrong, H. C. *Lord of Arabia.* London: Arthur Barker Ltd., 1934.
Arnold, Sir Thomas W. *The Caliphate.* Oxford: Clarendon Press, 1924.
Asad, Mohammad. *The Road to Mecca.* New York: Simon and Schuster, 1954.
—. *The Principles of State and Government in Islam.* Los Angeles: University of California Press, 1961.
Beling, Willard A., ed. *King Faisal and the Modernization of Saudi Arabia* Boulder, Colo.: Westview Press, 1980.
Bendix, Reinhard. *Max Weber: An Intellectual Portrait.* New York: Anchor Books, 1962.
— . *Nation Building and Citizenship.* New York: Doubleday and Co. 1969.
Benoist-Mechin, Jacques. *Arabian Destiny.* New York: Essential Books, 1958.
Berger, Morroe. *The Arab World Today.* New York: Doubleday and Co, 1962.
Berkes, Niyazi. *The Development of Secularism in Turkey.* Montreal: McGill University Press, 1964.
Bill, James A., and Carl Leiden. *Politics in the Middle East.* Boston: Little, Brown and Co., 1979.
Black, C.E. *The Dynamics of Modernization.* New York: Harper & Row, 1966.
Butler, Grant C. *King and Camels: An American in Saudi Arabia.* New York: Devin-Adair Co., 1961.
Caroe, Olaf. *Wells of Power.* New York: Macmillan Publishing Co., 1951.
Champinois, Lucien, and Jean-Louis Soulie. *Le Royaume d'Arabie Saoudite Face à l'Islam Révolutionnaire.* Paris: Cahiers de la Fondation Nationale de Sciences Politiques, 1966.
Cheney, Michael. *Big Oil Man from Arabia.* New York: Ballantine Books, 1958.
Deutsch, Karl, and William Foltz. *Nation Building.* New York: Atherton Press, 1963.
Dodge, Bayard.«The Significance of Religion in Arab Nationalism,» in Harris J. Proctor, ed., *Islam and International Relations.* New York: Doubleday and Co., 1965.
Doughty, Charles M. *Travels in Arabia Deserta.* New York: Random House, 1936.
al-Farsy, Fouad. *Saudi Arabia: A Case Study in Development.* London: Stacey International, 1978.
de Gaury, Gerald. *Rulers of Mecca.* London: George C. Harrap and Co., 1951.
—. *Faisal, King of Saudi Arabia.* New York: Praeger Publishers, 1966.
Gerth, H., and C. W. Mills, eds. *From Max Weber.* New York: Oxford University Press, 1972.
Glubb, Sir John. *War in the Desert.* New York: W. W. Norton & Co., 1961.
Habib, John. *Ibn Saud's Warriors of Islam.* Leiden, Holland: E. J. Brill, 1978.
Halpern, Manfred. *The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1963.
Hamilton, Charles Walter. *Americans and Oil in the Middle East.* Houston, Tex.: Gulf Publishing Co., 1962.
Hazard, Hary W. *Saudi Arabia.* New Haven, Conn.: Hraf Press, 1956.
Holden, David, and Richard Johns. *The House of Saud.* New York: Holt, Rinehart & Winston, 1981.
Howarth, David. *The Desert King.* Beirut: Continental Publications, n.d.
Huntington, Samuel P. *Political Order in Changing Societies.* New Haven, Conn.: Yale University Press, 1968.
Ibrahim, Saad Eddin. *The New Arab Social Order.* Boulder, Colo.: Westview Press, 1982.

Johnstone, Ronald L. *Religion and Society in Ineraction*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1975.

Jowitt, Kenneth. *Revolutionary Breakthroughs and National Development. Berkeley: University of California Press, 1964.*

Keddie, Nikki, ed. Scholars, Saints, and Sufis. Berkeley: University of California Press, 1978.

Khadduri, Majid. «From Religious to National Law,» in Jack Thompson and Robert Reischauer, eds., *Modernization of the Arab World*. Princeton, N. J.: Van Nostrand, 1966.

Lackner, Helen. *A House Built on Sand: A Political Economy of Saudi Arabia*. London: Ithaca Press, 1978.

Lebkicher, Roy. *The Arabia of Ibn Saud*. New York: Russell F. Moore Co., 1952.

Lenczowski, George. *Oil and State in the Middle East*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1960.

Lenczowski, George, ed. *The Political Awakening in the Middle East*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1970.

— . *Political Elites in the Middle East*. Washington, D. C.: American Enterprise Institute, 1975.

Lerner, Daniel. *The Passing of the Traditional Society*. New York: Free Press, 1967.

Levy, Reuben. *The Social Structure of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

Lewis, Bernard. «Politics and War,» in Joseph Schacht and C. E. Bosworth, eds., *The Legacy of Islam*. Oxford: Clarendon Press, 1974.

Lipsky, George. *Saudi Arabia*. New Haven, Conn.: Harf Press, 1959.

Longrigg, S. H. *Oil in the Middle East*. New York: Oxford University Press, 1954.

Nock, A. D. *Conversion*. London: Oxford University Press, 1961.

O'Dea, Thomas. *The Sociology of Religion*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1966.

Philby, John. *Arabia of the Wahhabis*. London: Constable and Co., 1928.

—. *The Empty Quarter*. London: Constable and Co., 1933.

— . *Arabian Days*. London: Hale, 1948.

— . *Arabian Highlands*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1952.

— . *Arabian Jubilee*. London: Hale, 1952.

— . *Saudi Arabi*. London: Ernest Benn Ltd., 1955.

— . *Forty Years in the Wilderness*. London: Hale, 1957.

Rihani, Amin. *Ibn Sa'oud of Arabia*. Boston: Houghton Mifflin, 1928.

Roosevelt, Kermit. *Arabs, Oil and History*. New York: Harper Brothers, 1949.

Sadek, Mohammad. *The Development of Government Administration in Saudi Arabia* Riyadh: Institute of Public Administration, 1965.

Sayegh, Kamal S. *Oil and Arab Regional Development*. New York: Praeger Publishers, 1968.

Shamekh, Ahmed A. *Spatial Patterns of Bedouin Settlements in Al-Qasim Region, Saudi Arabia*. Lexington: University of Kentucky Press, 1975.

Shaw, John A., and David E. Long. *Saudi Arabian Modernization*. Washingtoon, D. C.: Georgetown University, Center for Strategic and International Studies, 1982.

Smith, Donald Eugene. *Religion and Political Development*. Boston: Little, Brown and Co., 1970.

— . *Religion and Political Modernization*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1974.

Smith, Wilfred Cantwell. *Islam in Modern History*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1957.

Wahbah, Hafiz. *Arabian Days*. London: Arthur Barker Ltd., 1964.

Williams, Kenneth.*Ibn Saud*. London: Jonathon Cape, 1933.

Winder, Richard B.*Saudi Arabia in the Nineteenth Century*. London: Macmillan Publishers, 1965.

Yinger, Milton J. *Religion, Society and the Individual*. New York: Macmillan Publishing Co., 1957.

—. *The Scientific Study of Religion.* New York: Macmillan Publishing Co., 1970.

Articles

Amine, Ahmad. «Ijtihad in Islam.» *Islamic Review* 39, no. 12 (1951).
Barthwick, M. «The Islamic Sermon as a Channel of Political Communication.» *Middle East Journal* 21 (Summer 1967).
Coulson, N. J. «Doctrine and Practice in Islamic Law.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 18 (1956).
Duguid, Stephen. «A Biographical Approach to the Study of Social Change in the Middle East: Abdallah Tariki as a New Man. *International Journal of Middle East Studies* 1, no. 3 (1970).
Eddy, William A. «King Ibn Saud: Our Faith and Your Iron.» *Middle East Journal* 17, no. 3 (Summer 1963).
Edens, David G., and William P. Snavely. «Planning for Economic Development in Saudi Arabia.» *Middle East Journal* 24, no. 1 (Winter 1970).
Eisenstadt, S. N. «Religious Organizations and Political Process in Centralized Empires.» *Journal of Asian Studies* 21, no. 3 (May 1962).
Al-Farsy, Fouad. «King Faisal's Concept of Saudi Arabian Development.» *Majalat al-Talib* 1, no. 2 (Riyadh University, Hejirah, fourteenth century).
Gibb, H.A.R. «Al-Mawardi's Theory of the Caliphate.» *Islamic Culture* 2 (July 1937).
—. «Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate.» *Archives d'Hitoric du Droit Oriental* 2 (1948).
—. «The Evolution of Government in Early Islam.» *Studia Islamica* 4 (1955).
Harrington, Charles W. «The Saudi Arabian Council of Ministers.» *Middle East Journal* 17 (Summer 1958).
Hart, Parker T. «Application of Hanbalite and Decree Law to Foreigners in Saudi Arabia.» *George Washington Law Review* 22 (December 1953).
al-Husayni, Musa. «The Institution of the Hisbah in Early Islam: Or a study of Ethical Standards Expected of Islamic Society.» *Islamic Review* 57 (February 1969).
Khadduri, Majid. «The Judicial Theory of the Islamic State.» *Muslim World* 41 (July 1951).
Kohn, Hans. «The Unification of Arabia.» *Foreign Affairs* 13 (October 1934).
Laitin, David,«Religion and PoliticalCulture and the Weberian Tradition.» *World Politics* 30 (July 1978).
Mahmassani, Sobhi. «Muslims' Decadence and Renaissance: Adaptation of Islamic Jurisprudence to Modern Social Needs.» *Muslim World* 44 (1954).
Malone, Joseph J. «Saudi Arabia.» *Muslim World* 56 (October 1966).
Phily, H. J. «The New Reign in Saudi Arabia.» *Foreign Affairs* 32 (April 1954).
Rentz, George. «Saudi Arabia: The Islamic Island.» *Journal of International Affairs* 19 (1965).
Rosenthal, Erwin. «Some Reflections on the Separation of Religion and Politics in Modern Islam.» *Islamic Studies* 3 (September 1964).
Rugh, William. «Emergence of a New Middle Class in Saudi Arabia.» *Middle East Journal* 27 (Winter 1973).
Saab, Hasan. « The Spirit of Reform in Islam.» *Islamic Studies* 2 (March 1966).
Sanger, Richard. «Ibn Saud's Program for Arabia.» *Middle East Journal* 1 (1947).
Shamma, Samir, «Law and Lawyers in Saudi Arabia.» *International and Comparative Law Quarterly* 14 (July 1965).
Sharabi, Hisham. « The Crisis of the Intelligentsia in the Middle East.» *The Muslim World* 47 (July 1957).

Sheean, Vincent, «King Faisal's First Year.» *Foreign Affairs* 44 (January 1966).
Siegman, Henry. «The State and the Individual in Sunni Islam.» *Muslim World* 54 (January 1964).
Sullivan, Robert R. «Saudi Arabia in International Politics.» *Review of Politics* (October 1970).
Tannous, Afif. «The Arab Tribal Community in a Nationalist State.» *Middle East Journal* 1 (1947).
Wahbah, Hafiz. «Wahhabism in Arabia Past and Present.» *Journal of the Central Asian Society* 16 (1929).
—. «What Actually is Wahhabism?» *Islamic Review* 37 (December 1949).
Watt, D. C. «The Foreign Policy of Ibn. Saud.» *Royal Central Asian Society* (April 1963).

Theses and Dissertations

al-Awaji, Ibrahim Muhammad. «Bureaucracy and Society in Saudi Arabia.» Ph. D. dissertation, University of Virginia, 1971.
al-Erris, Tarik. «Saudi Arabia: A Study in Nation Building.» Ph. D. dissertation, American University (Washington, D.C.), 1968.
Goldrup, Lawrence Paul. «Saudi Arabia: 1902-1932: The Development of a Wahhabi Society.» Ph. D. dissertation, University of California, 1971.
al-Gosaibi, Khalid. «A Study of the Industrial and Agricultural Potentialities of Saudi Arabia.» M.A. thesis, University of Southern California, 1964.
al-Hamad, Sadun. «The Legislative Process and the Development of Saudi Arabia.» Ph. D. dissertation, University of Southern California, 1973.
al-Mazyed, Sulayman. «The Structure and Function of Public Personnel Administration in Saudi Arabia,» Ph. D. dissertation, Claremont Men's College (Claremont, Calif.), 1972.
Shaker, Fatina. «The Status of Women in Islam and Their Changing Role in Saudi Arabia.» M.A. thesis, Texas Woman's University, 1966.
— . « Modernization of Developing Nations: Saudi Arabia.» Ph. D. dissertation, Purdue University, 1972.
Solaim, Soliman. «Constitutional and Judicial Organization in Saudi Arabia.» Ph. D. dissertation, Johns Hopkins University, 1970.
Tawil, Mohammad A. «The Procedures and Instruments of Administrative Development in Saudi Arabia.» Ph. D. dissertation, University of Pittsburgh, 1970.
al-Yami, Ali Hassan. «The Impact of Modernization on the Stability of the Saudi Monarchy.» Ph. D. dissertation, Claremont Graduate School (Claremont, Calif.), 1972.



فهرس الجداول





المملكة العربية السعودية ظاهرة متميزة بين الدول والمجتمعات المعاصرة، اثارت وتثير حوافز عند الكتّاب والباحثين لاستكشاف ذلك التمازج العجيب للاقانيم الثلاثة التي دخلت في تركيب المجتمع وبناء الدولة، الا وهي: الدين، الاسرة والنفط. خصوصاً ان هذه العناصر بينها من التنابذ والتباعد اكثر مما فيها من تآلف وتقارب يسمحان باقامة دولة وتأسيس مجتمع.

وإذا كان تحالف الاسرة السعودية مع المذهب الوهابي انتج دولة اصولية متشددة في تطبيق الشرع الاسلامي في اكثر تفاسيره ضيقاً، فان اكتشاف النفط دفع المجتمع، منذ الثلاثينات، الى خضمّ عملية تحديث معقّدة، تشده الى أقصى الطرف الآخر المقابل للتشدد.

في ظل هذه التجربة الخاصة، كيف تطورت العلاقة بين الدين والدولة وماذا حدث من تغيير على وضع الاسرة المالكة وعلى اوضاع علماء الدين المتحالفين معها؟

فالدكتور ايمن الياسيني يتفحص ههنا المسارات المتشابكة التي تسلكها العلاقات التقليدية بين الدين والمجتمع ونظام الحكم في الدولة السعودية الحديثة عبر التغييرات الجذرية التي تتواصل فيها. ودراسته هذه تتمحور حول مسائل حرجة، منها: هل تتكاثر المفارقات بين الدين والدولة؟ ام يوفقا الى استنباط نهج حياتي جديد، يستطيعان التوصل به الى تسوية تجمع بينهما، فتتريّث الدولة بمقتضاه في سياق التحديث، وتسلّم مع النخبة الدينية ببعض عناصر التغيير؟

